

# LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

1945

VOLUME I

NUMÉRO 1

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC, CANADA



## SOMMAIRE

---

1. <b>Lionel Audet.</b> —Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramentel.....	9
2. <b>Alphonse-Marie Parent.</b> —La connaissance du bien et du mal.....	47
3. <b>Henri Pichette.</b> —Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique.....	52
4. <b>Stanislas Cantin.</b> —Henri Bergson et le problème de la liberté.....	71
5. <b>Normand Marcotte, s.m.</b> —The Knowability of Matter «secundum se».	103
6. <b>M.-D. Chenu, o.p.</b> —Ratio superior et inferior: un cas de philosophie chrétienne.....	119
7. <b>Auguste Viatte.</b> —La philosophie du nazisme.....	124
8. <b>Juvénal Lalor, o.f.m.</b> —Notes on the Limit of a Variable.....	129
9. <b>Henri Legault, c.s.v.</b> —La critique marxiste de la religion.....	150
10. <b>Eugène Babin.</b> —L'objet de l'intuition sensible selon Kant et l'objet de la physique mathématique.....	168
11. <b>Charles De Koninck.</b> —La dialectique des limites comme critique de la raison.....	177

### QUODLIBETA:

1. <b>Charles De Koninck.</b> —Chance and Fortune.....	186
2. <b>Charles De Koninck.</b> —Notes sur le marxisme.....	192







# Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramentel

---

## AVANT-PROPOS

Saint Thomas nous enseigne que le caractère sacramentel est une participation au sacerdoce du Christ et une députation au culte divin selon le rite de la religion chrétienne<sup>1</sup>. Avant lui, aucun théologien n'a tenu pareil langage. Les maîtres de l'époque pré-thomiste ont bien vu, il est vrai, une relation entre le caractère et la Trinité, entre le caractère et la seconde personne de la Sainte Trinité, entre le caractère et le Christ, mais ils ne semblent pas avoir saisi très nettement les rapports qui existent entre le caractère et le *sacerdoce de Jésus-Christ*.

Les premières traces d'une idée de configuration, non seulement à la Trinité, mais aussi au Christ, apparaissent, croyons-nous, dans la *Définition Magistrale* qui circule dans les Écoles au treizième siècle. On établit alors une relation entre le caractère sacramentel et le Christ, qui le cause et l'imprime dans l'âme du chrétien «selon une ressemblance». Ce nouvel aspect est d'une importance capitale; il sera mis en valeur par les grands théologiens du moyen-âge.

Le Docteur Angélique a étudié spécialement le problème du caractère dans son *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique*. Il est intéressant de suivre l'évolution de la pensée du maître, des *Sentences* à la *Somme*. Dans son œuvre de jeunesse, saint Thomas reprend les données fournies par ses prédécesseurs, mais il met déjà en plus vif relief le rôle liturgique du caractère. Dans la *Somme*, il éclipse tous ceux qui jusque-là ont écrit sur la question; il affirme catégoriquement que les trois caractères nous font participer au sacerdoce du Christ.

Héritiers d'un si précieux enseignement, dans quelle mesure les successeurs de l'Aquinate vont-ils le développer et s'efforceront-ils d'en faire voir toute la richesse et la fécondité? Les commentateurs de la *Somme* admettent tous sans difficulté la doctrine du caractère, participation au sacerdoce du Christ; chose curieuse, rares sont ceux qui essaient de l'approfondir. Le renouveau thomiste de la fin du dix-neuvième siècle a ramené l'attention des théologiens sur l'émouvante doctrine du caractère en relation avec le divin sacerdoce de Jésus-Christ. De louables efforts ont été tentés depuis lors pour jeter un peu de lumière sur cet important sujet.

---

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 3.

Au moment où plus que jamais l'on parle d'Apostolat laïque et d'Action Catholique, il importe de remettre en honneur la magnifique théologie thomiste du caractère sacramentel, participation au sacerdoce souverain de Notre-Seigneur. Car, ne l'oublions pas, «cette conception des forces catholiques séculières mieux liées, mieux solidarisées et capables d'un meilleur effort d'ensemble, sort des entrailles mêmes du dogme»<sup>1</sup>.

C'est après une considération attentive du sacerdoce et surtout du sacerdoce de Jésus-Christ que saint Thomas a eu une intelligence si profonde du caractère sacramentel. Suivons le même procédé, et essayons de préciser, autant que possible, la nature du sacerdoce en général et celle du sacerdoce éternel de notre divin Sauveur; nous comprendrons mieux ensuite la nature du sacerdoce participé des prêtres et des fidèles.

---

1. Mgr L.-A. Pâquet, *Aux Sources de l'Action Catholique*, dans *Le Canada Français*, Québec, XXIII (sept. 1935), p. 7.



## CHAPITRE PREMIER

### LA NOTION DE SACERDOCE

Les données les plus précises de l'histoire nous apprennent que tous les peuples ont rendu à l'Être suprême un culte public. Dès les débuts du monde, l'homme a compris qu'il fallait rendre des hommages à Dieu comme auteur et fin, non seulement des individus, mais encore des sociétés. C'est alors qu'est entré en scène un personnage indispensable qui accomplit, au nom de tous, des rites sacrés, expression même du culte collectif. Avant que des hommes soient spécialement consacrés au service divin, c'est le père de famille, le chef de la tribu ou le prince de la nation qui normalement se fait l'interprète des sentiments religieux du groupe qu'il représente. Avec la législation lévitique, les fonctions saintes deviennent le partage d'une catégorie d'hommes: Dieu a choisi lui-même les membres de la famille d'Aaron pour le service de ses autels. Quel est donc cet ambassadeur mystérieux dont la présence nous apparaît comme une nécessité dans tout ordre social et quelle est sa fonction caractéristique? En répondant à cette double question, nous dirons ce qu'est le prêtre en lui-même et dans l'exercice de son sacerdoce.

#### § I.—DÉFINITION DU PRÊTRE

Le mot prêtre—«*presbyter*» en latin—vient du grec «*presbuteros*» qui signifie plus âgé<sup>1</sup>. Aux premiers temps de l'Église, on donna aussi le nom de «*sacerdos*» au ministre de l'autel. Tertullien fut peut-être le premier à appeler ainsi les prêtres de la Nouvelle Loi. Les théologiens du moyen âge ont donné du mot «*sacerdos*» différentes étymologies dont la plus courante semble bien être celle que rapporte saint Thomas dans la *Somme théologique*: «*sacerdos—quasi sacra dans*»<sup>2</sup>. Quelques auteurs ont vu dans le mot latin une signification de chef, de dispensateur ou même de docteur<sup>3</sup>.

Saint Paul dans son Épître aux Hébreux a donné la véritable définition du prêtre; elle est devenue classique: «*Tout grand-prêtre, après avoir été pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché...* De plus, nul ne saurait s'attribuer soi-même cette dignité: il doit être appelé de Dieu comme Aaron»<sup>4</sup>. Bien que l'Apôtre ne se propose pas de définir le prêtre en général, mais entende parler surtout du pontife

1. S. Isid., *Etym.*, lib. 7, c. 12, n. 17.

2. III, q. 22, a. 1, c.

3. Cf. J. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934, p. 75.

4. Hebr., 5, 1-4.



hébreu, on trouve néanmoins esquissés ici les traits essentiels du prêtre dans l'état actuel de l'humanité<sup>1</sup>. Il n'est donc pas question dans l'Épître, et il n'en sera pas question dans ce chapitre, du prêtre dans l'état de nature ou dans l'hypothèse de la justice originelle conservée; il s'agit du prêtre représentant le genre humain déchu. Le texte biblique nous indique clairement les deux éléments essentiels du sacerdoce proprement dit: le prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes, et l'acte spécifique de sa médiation consiste dans l'offrande du sacrifice: «*Il est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché*»<sup>2</sup>.

## § II.—DU MÉDIATEUR EN GÉNÉRAL

Le médiateur est celui qui est placé entre deux extrêmes en vue de les unir. «*Nous pouvons considérer deux choses dans le médiateur, dit saint Thomas, la raison qui fait de lui un intermédiaire et son office de liaison. L'intermédiaire, par sa nature même, est distant des extrêmes; il fait office de liaison en transmettant à l'un des extrêmes ce qui appartient à l'autre*»<sup>3</sup>.

1. *Le médiateur en acte premier.* — L'intermédiaire est distant des deux extrêmes; il a aussi avec eux quelque chose de commun. Il est vrai, comme on a dû le remarquer, que saint Thomas, dans le corps de l'article qui nous occupe, ne mentionne que la distance des extrêmes; mais en consultant les *Sentences* ou même la réponse aux objections du présent article de la *Somme*, il est facile de voir que l'intermédiaire doit avoir avec les deux extrêmes quelque chose de commun. «*Quelqu'un ne peut exercer l'acte de médiateur, lisons-nous dans les Sentences, que si on trouve en lui, au moins d'une certaine manière, la nature de l'intermédiaire, qui est d'être entre des extrêmes. Etre entre des extrêmes convient en ceci que l'intermédiaire participe à l'un et à l'autre extrême...*»<sup>4</sup>. Le langage de la *Somme* ne diffère pas de celui-ci. «*Les démons sont des médiateurs mauvais qui séparent les amis, car ils ont de commun avec Dieu l'immortalité, et avec l'homme, la misère*»<sup>5</sup>. Le Christ, lui, a de commun avec Dieu la béatitude, et

1. Cf. Gulielmus Estius, *In omnes D. Pauli Epistolas, item in catholicas Commentarii*, t. III, Moguntiae, 1859, p. 102.—F. Prat, S.J., *La Théologie de saint Paul*, 16<sup>e</sup> éd., t. I, Paris, Beauchesne, 1927, p. 445.—J.-M. Vosté, O.P., *Studia Paulina*, Romae 1928, p. 464.—Vincent Padolskis, *L'idée du Sacrifice de la Croix dans l'Épître aux Hébreux*, Vilkaviskis, 1935, p. 124.

2. Hebr., 5, 1.

3. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.: «*Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii, secundo officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum: conjungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, deferat ad alterum.*»

4. In III Sent., dist. 19, a. 5, q. 3, sol. 2: «*... Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet conjungendo disjunctos. Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo, scilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; et secundum ordinem, in quantum sub primo et supra ultimum: et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti: quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum quae ordinem dicunt.*»

5. III, q. 26, a. 1 ad 2: «*... Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam: ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser...*»



avec l'homme la nature mortelle. C'est pourquoi il s'est interposé comme médiateur<sup>1</sup>. Sans aucun doute, pour le Docteur Angélique, l'intermédiaire se distingue, mais aussi se rapproche, par certains côtés, des deux termes en présence<sup>2</sup>.

Il ne suffit pas pour mériter le nom de médiateur d'être placé entre deux extrêmes et d'avoir avec eux quelque chose de commun. Le médiateur est un nom d'office, il implique donc une action à poser. Le moyen terme qui ne fait que s'interposer entre deux parties est un intermédiaire et non pas un médiateur. Ainsi par exemple, la couleur grise est intermédiaire entre le blanc et le noir, l'animal est intermédiaire entre l'homme et la plante. Tout intermédiaire n'est pas médiateur, bien que tout médiateur soit intermédiaire.

Si l'intermédiaire est accepté par l'un et l'autre des extrêmes, s'il est relié à chacun d'eux de telle sorte qu'il ait, de par cette connexion, pouvoirs et qualités pour exercer une influence sur les deux parties et les réconcilier, nous sommes en présence, non plus d'un intermédiaire purement statique mais bien d'un intermédiaire dynamique, d'un *médiateur* au sens véritable du mot, capable de jouer un rôle unificateur: c'est celui-là seul qui nous intéresse maintenant. On le voit, le médiateur est un intermédiaire qui a une mission, une charge, un office à remplir. Il nous est permis cependant de considérer en lui *son office* et *l'exercice même* de cet office. Quand saint Thomas parle de la fonction d'unir, dans le texte précité, il semble bien entendre l'acte d'unir. Mais cet acte présuppose une puissance, et c'est cette puissance qui entre dans la raison d'intermédiaire dynamique. En d'autres termes, il est possible de distinguer dans le médiateur, le médiateur en acte premier, relié à chacun des deux termes sous le point de vue précis de la réconciliation qu'il doit opérer entre eux, et le médiateur en acte second qui pose une action.

Cette qualité que nous avons reconnue au médiateur en acte premier et qui lui permet de rejoindre les deux extrêmes sera une puissance tantôt physique et morale, tantôt seulement morale. Ce sera une puissance physique, si le médiateur a en lui, imprimée dans son âme, une forme réelle et intrinsèque, comme c'est le cas, par exemple, pour le caractère sacramentel; ce sera une puissance morale, s'il ne s'agit que d'une députation extrinsèque, comme cela arrive pour un juge ou un ambassadeur.

2. *Le médiateur en acte second.*—Le médiateur au sens propre doit intervenir pour unir et réconcilier les parties disjointes et transmettre bilatéralement à l'une des deux ce qui appartient à l'autre<sup>3</sup>. Il aura recours à

1. Ibid: «...Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem.»

2. S. Thomas, In I Tim., 2, 5, lect. I: «Et potest dici quod Christus mediator est similis utrique extremo, sc. Deo et homini in quantum Deus et in quantum homo, quia medium debet habere aliquid de utroque extremorum. Et haec sunt homo et Deus. Sed quia medium est distinctum ab utroque extremorum et Filius non est alius Deus a Patre, ideo melius est dicendum quod mediator est secundum quod homo.»

3. Cf. C. Friethoff, O.P., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romæ, apud «Angelicum», 1936, p. 12: «...Unde mediator in sensu proprio dici nequit nisi ille, qui stans extra partes conjungendas, et ab utraque admissus, revera defert quæ sunt unius alteri, et quidem bilateraliter.»



la prière, à l'intercession, et principalement à la satisfaction, lorsqu'une des deux parties aura été lésée dans son droit. S'il présente une satisfaction adéquate et plénière, il méritera le nom de médiateur *simpliciter*; si, au contraire, il ne peut offrir qu'une certaine satisfaction, ou concourir d'une manière subordonnée et ministérielle à la satisfaction principale et parfaite, il méritera alors le nom de médiateur *secundum quid*. Remarquons cependant que l'expression «*secundum quid*» n'est pas ici synonyme de métaphorique. Il peut arriver, il est vrai, que certains prédicats conviennent à leurs sujets «*secundum quid*», c'est-à-dire, dans un sens tout à fait métaphorique: on parle ainsi d'un pré riant, de la fleur des ans, etc... Mais d'autres prédicats conviennent aussi à leurs sujets «*secundum quid*», c'est-à-dire, véritablement et proprement: ainsi, l'accident est un être «*secundum quid*». C'est dans ce dernier sens que nous parlons du médiateur «*secundum quid*». Comme le note Nugno, parmi ces prédicats qui conviennent véritablement à leurs sujets, il en est qui n'exigent pas toujours qu'on leur appose la particule «*secundum quid*», pourvu cependant qu'on n'aille pas joindre expressément et formellement la particule «*simpliciter*». Ainsi, cette proposition: la blancheur est un être, est non moins vraie que cette autre: la blancheur est un être «*secundum quid*»; tandis que celle-ci est tout à fait fausse: la blancheur est un être «*simpliciter*». Il existe toutefois d'autres prédicats qui ne conviennent à leurs sujets que si on leur appose expressément et formellement la particule «*secundum quid*». Cette proposition: l'Abyssin est blanc selon les dents, c'est-à-dire, «*secundum quid*», est vraie, alors que celle-ci serait fausse: l'Abyssin est blanc. Le médiateur «*secundum quid*» dont nous parlons ici est parmi ces prédicats qui n'exigent pas nécessairement qu'on leur appose toujours la particule «*secundum quid*»<sup>1</sup>. Comme nous le verrons plus loin, le Christ est le seul médiateur «*simpliciter*» et parfait qui existe entre Dieu et les hommes; la Très Sainte Vierge Marie, les anges, les saints, les prêtres de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, même les simples fidèles<sup>2</sup>, sont à des degrés divers des médiateurs «*secundum quid*»; ils sont tous cependant des médiateurs au sens propre. Bref, médiateur au sens propre se divise en médiateur «*simpliciter*» et médiateur «*secundum quid*»<sup>3</sup>.

### § III.—LE PRÊTRE, MÉDIATEUR EN ACTE PREMIER.

Tout prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes. En lui nous voyons donc la raison d'intermédiaire et la fonction d'unificateur. Comme tout intermédiaire, il se distinguera des deux termes donnés, tout en ayant avec eux quelque chose de commun; à titre d'intermédiaire dynamique, il

1. Cf. D. Nugno, O.P., *Tractatio in tertiam partem Summæ theologiæ D. Thom. Aq.*, t. II, Romæ 1682, p. 26, a. 1.

2. Cf. E. Masure, *Le Sacerdoce et l'Action Catholique dans La Vie Spirituelle*, XLIX (1936), p. 252.

3. Cf. C. Friethoff, O.P., op. cit., p. 14: «... Unde præcipue sacerdotes N. T. sunt hujusmodi mediatores ex officio, licet tamen simplices fideles præsertim per orationes, merita et satisfactiones de congruo inter hujusmodi mediatores «*secundum quid*» enumerari possint et debeant».



aura aussi la puissance de jouer un rôle à l'égard des deux extrêmes, de les unir et de les pacifier. Il sera ainsi véritablement médiateur en acte premier.

A n'en pas douter, le prêtre est distant de Dieu par sa nature humaine: il est, en effet, pris d'entre les hommes: il se distingue aussi de ses semblables par une *certaine consécration* qui le transfère, pour ainsi dire, en la propriété de Dieu, en l'investissant d'une dignité et d'une puissance nouvelles. Distant de Dieu et des hommes, le prêtre a cependant avec ces deux extrêmes quelque chose de commun. Cela même qui le distingue des hommes le rapproche de Dieu, et pareillement ce qui le distingue de Dieu le rapproche des hommes. Cette consécration ou puissance que nous lui avons attribuée l'unit à Dieu en le séparant des hommes, cette communauté de nature qu'il garde avec ses frères le sépare de Dieu en l'unissant aux hommes.

En quoi consiste cette consécration qui élève ainsi un homme au-dessus de ses semblables et le constitue chef en matière religieuse? Elle variera évidemment au cours des âges et sera plus ou moins parfaite selon l'intimité et l'étendue des relations des sociétés avec la divinité.

Dans l'antiquité païenne, le prêtre est désigné par un droit de naissance, par une élection du peuple ou encore par une délégation royale; il est investi d'une mission officielle et d'un certain pouvoir pour représenter la société religieuse. Cette investiture est accompagnée, dans les sacerdoce organisés, de rites extérieurs qui symbolisent une certaine purification, une consécration, la collation d'un pouvoir quelconque<sup>1</sup>. Mais cette consécration et cette puissance ne sont que des simulacres: il ne peut y avoir de députation authentique au culte des faux dieux.

Dans les sociétés simples et primitives qui rendent un culte au vrai Dieu, le sacerdoce est tout naturellement confié au chef des différents groupes sociaux, au père de famille, au patriarche et au roi, et le pouvoir spirituel accompagne toujours le pouvoir temporel. Cette puissance n'implique aucune forme intrinsèque dans l'âme de ceux qui la détiennent, mais se réduit à une pure dénomination extrinsèque<sup>2</sup>.

Avec la Loi mosaïque, apparaissent les prêtres surnaturellement choisis pour représenter le peuple de Dieu. Le pontife hébreu est l'homme de Dieu; il est consacré, oint pour le service des autels; il est purifié et uni à Yahweh. Il est certain que le rite extérieur du cérémonial judaïque *ne porte pas en lui-même* une vertu capable de purifier l'âme, et qu'il ne signifie pas que quelque chose est produit par Dieu au moment précis de son administration; en cela, les sacrements de la Loi ancienne resteront toujours loin des sacrements de la Loi évangélique. Nous pouvons nous demander toutefois si l'élection divine des ministres de l'Ancienne Alliance, élection qui est rendue sensible par des onctions et une investiture solennelle, implique une qualité intrinsèque dans l'âme du consacré, ou bien si le pouvoir sacerdotal conféré

1. Cf. J. Grimal, S.M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 38-48.

2. Les Carmes de Salamanque croient à l'existence d'un rite extérieur qui consacrait les prêtres sous la Loi de nature, cf. *Curs. theol., De Sacr. in Communi*, t. XVII disp. 3, dub. 3, n. 36.

aux fils d'Aaron se ramène, en définitive, à une simple députation morale entièrement extrinsèque ?

Mais, dira-t-on, pourquoi douter ? Il est depuis longtemps établi que les prêtres de la Nouvelle Loi ont un caractère imprimé dans l'âme, et que les prêtres juifs n'en ont pas. Cela est vrai. Cependant, parce qu'ils n'ont pas de caractère, s'ensuit-il nécessairement qu'ils ne possèdent aucune forme intrinsèque qui les rapproche de Dieu ? Ils sont des consacrés, eux aussi : «Fais venir auprès de toi Aaron et ses fils du milieu des enfants d'Israël, dit le Seigneur à Moïse, pour qu'ils soient prêtres à mon service<sup>1</sup> ; parce que Dieu les a sanctifiés, parce qu'ils sont les consacrés de Yahweh, ils seront purs<sup>2</sup> ». Cette consécration paraît bien être une puissance. Quelle est au juste la nature de cette puissance en matière de religion et de culte ; députation purement extérieure ou qualité réelle déposée dans l'âme du consacré ? Voilà comment se pose la question.

Saint Thomas, parlant de la consécration en général et de la consécration des vases sacrés et des temples, ne craint pas d'employer de fortes expressions, comme celles-ci par exemple : «La consécration de ces objets confère une certaine vertu spirituelle par laquelle ils deviennent aptes au culte divin<sup>3</sup>. Elle donne une certaine idonéité pour les sacrements<sup>4</sup> ; cette consécration demeure perpétuellement dans la pierre<sup>5</sup> ».

Cajetan donne de ces différents textes un commentaire assez curieux. A propos de cette «vertu spirituelle» dans les objets consacrés, il faut se garder de deux exagérations. La première serait de croire que cette consécration est une œuvre purement humaine, ne conférant rien «secundum rem» à la chose députée au culte divin. La seconde serait de soutenir que, par la consécration, la chose a acquis une vertu spirituelle, qui est une certaine qualité intentionnelle comme l'intention de la couleur dans l'air. La vérité, selon Cajetan, tient ici encore le juste milieu. Par cette consécration, la chose acquiert «une vertu spirituelle *inchoative*, qui est une habileté à exciter en nous la révérence et la dévotion<sup>6</sup> ».

*S'il est vrai* qu'un être inanimé puisse ainsi recevoir, du fait de sa consécration, une qualité intrinsèque, pourquoi l'acceptation divine des prêtres de l'Ancienne Loi n'impliquerait-elle pas dans l'âme de ces êtres, doués de raison et libres, une réalité nouvelle véritablement produite par Dieu ? La consécration qui a lieu sous la Loi nouvelle comporte, il est vrai, un certain réalisme surnaturel évidemment supérieur à celui des époques précédentes ; mais on peut toujours, semble-t-il, admettre des degrés et des nuances dans la consécration. Et puis, la religion de l'Ancien Testament se réduit-elle à

1. Ex., 28, 1 ; Lev., 8, 1.

2. Lev. 21, 1, 15. Ex., 30, 18-21.

3. *Sum. theol.*, III, q. 83, a. 3, ad 3.

4. *Sum. theol.*, III, q. 82, a. 1, ad 4.—In IV Sent., dist. 23, q. 2, a. 4.

5. Cf. *Sum. theol.*, III, q. 83 a. 3, ad 3 ; I-II, q. 102, a. 5, ad 8 ; II-II, q. 88, a. 11, c.—In IV Sent., dist. 23, q. 2, a. 4 ; dist. 4, q. 1, a. 3, qc. 4 ; dist. 2, q. 1, a. 2, ad 9 ; dist. 24, q. 2, a. 1, qc. 2, sol.

6. *Comm. in III*, q. 83, a. 3.—Salmant., op. cit., disp. 5, dub. 4, n. 61.

une figure pure et simple, comme un portrait que je compare à la réalité; ou bien a-t-elle, malgré ses déficiences et ses imperfections, un être véritable et propre?

Pour trouver la solution de cette difficulté, voyons donc d'abord ce que nous pouvons déduire des textes où saint Thomas parle directement des prêtres de l'Ancienne Loi; nous dirons ensuite ce qu'il faut penser de cette «vertu spirituelle» des objets consacrés.

Le Docteur Angélique attribue aux prêtres anciens une puissance s'étendant *aux figures des choses spirituelles*:

«La puissance des prêtres de l'Ancien Testament, dit-il, ne s'étendait pas aux choses spirituelles, mais aux figures des choses spirituelles, et c'est pourquoi, selon d'autres, on doit dire qu'ils n'avaient pas les clefs, mais en eux était la *figure des clefs*<sup>1</sup>; ils n'avaient pas les clefs du ciel, mais les clefs du tabernacle terrestre<sup>2</sup>; ils n'avaient pas de puissance spirituelle parce que, par les sacrements de la Loi, les hommes étaient purifiés non des fautes mais des irrégularités, pour pouvoir entrer dans un tabernacle fait de main d'hommes»<sup>3</sup>.

Plus expressément, peut-être, l'auteur de la *Somme* affirme ne voir dans cette sanctification des fils d'Aaron qu'une députation au culte divin:

«Cette sanctification du prêtre (ancien) et de ses fils, de leurs vêtements ou de n'importe quelle autre chose par l'aspersion du sang, n'était rien autre qu'une députation au culte divin et l'éloignement des empêchements pour la purification de la chair»<sup>4</sup>.

Les commentateurs ne tiennent pas un langage différent. Pour Jean de Saint Thomas, si le caractère sacramentel n'est pas quelque chose d'imprimé dans l'âme, «il ne diffère pas de la *députation extrinsèque* du juge et du *prêtre de l'Ancienne Loi*»<sup>5</sup>.

Les théologiens de Salamanque mettent en regard la puissance sacerdotale de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, pour conclure dans le premier cas à une *pure députation extrinsèque*<sup>6</sup>.

Malgré la force des expressions de saint Thomas et les explications surprenantes de certains commentateurs à propos de la «vertu spirituelle» des vases consacrés, il faut avouer que Cajetan et les Carmes de Salamanque semblent, en définitive, repousser l'idée d'une vertu inhérente aux objets eux-mêmes. «Il ne faut pas imaginer, dit Cajetan, une certaine forme indélébile dans les vases sacrés ou dans les vêtements»<sup>7</sup>. Cette «vertu spiri-

1. Suppl., q. 19, a. 1. c.

2. Ibid., ad 1.

3. Ibid., ad 3. Le Pape Pie XI, dans sa récente Encyclique sur le sacerdoce catholique, Noël 1935, écrit ces lignes: «Et cependant ce sacerdoce ancien tirait uniquement sa majesté et sa gloire du fait qu'il était une *préfiguration* du sacerdoce chrétien, du sacerdoce du Nouveau et Éternel Testament, confirmé par le sang du Rédempteur du Monde, de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme», traduction française, Typis Polyglottis Vaticanis, 1935, p. 6.

4. I-II, q. 103, a. 2, ad 1.

5. Curs. theol., *De Sacr. in Genere*, t. IX, q. 63, disp. 25, a. 2, n. 20.

6. Op. cit., disp. 5, dub. 2, n. 15.

7. Comm. in II-II, q. 88, a. 1.



tuelle» ne saurait signifier, selon les Carmes de Salamanque, une forme réelle imprimée aux objets, mais bien plutôt une députation extrinsèque<sup>1</sup>.

D'après ce qui précède, il n'est pas téméraire de soutenir que la puissance du prêtre juif n'était qu'une *puissance morale, dénomination extrinsèque*, n'impliquant pas une qualité réelle dans l'âme du consacré. Gardons-nous cependant de croire que le sacerdoce judaïque n'était que métaphorique. S'il n'avait pas de puissance sur les choses spirituelles elles-mêmes, le prêtre ancien en avait au moins sur les figures des choses spirituelles.

N'allons pas croire non plus que le sacerdoce primitif et le sacerdoce d'Aaron étaient absolument sur le même pied. Rappelons-nous que Dieu lui-même est intervenu sous la Loi écrite, qu'il a donné lui-même aux Juifs sacrements et sacrifices, qu'il a enfin déterminé dans le détail les cérémonies saintes du peuple d'Israël<sup>2</sup>.

#### § IV.—LE PRÊTRE, MÉDIATEUR EN ACTE SECOND.

Le prêtre, qu'il s'agisse de la Loi de nature ou de la Loi écrite, est revêtu d'une certaine puissance en matière religieuse. Mais il ne possède cette puissance que pour agir, pour devenir médiateur en acte second. A lui de transmettre aux hommes les choses de Dieu, à lui de faire monter vers le ciel les choses des hommes. Médiation ascendante et descendante, quis'accomplit surtout par l'acte principal du culte extérieur, par le sacrifice auquel le prêtre est *essentiellement ordonné*. «Le sacrifice, disent les théologiens de Salamanque, est l'acte principal du sacerdoce et à ce point essentiel, que sans relation au sacrifice le sacerdoce ne peut exister»<sup>3</sup>. La fonction spécifique de la médiation sacerdotale, c'est l'offrande du sacrifice, si bien qu'en définitive le prêtre n'est autre qu'un «médiateur chargé d'offrir les sacrifices de l'humanité»<sup>4</sup>. Il a été élu et consacré avant tout pour le sacrifice, et tous ses autres pouvoirs dérivent de l'autel. Il ne transmet aux hommes les bienfaits divins que parce qu'il a été d'abord le médiateur de

1. Op. cit., disp. 10, dub. 1, n. 6. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 2, dub. 2, n. 96: «... Sicut nisi oleum sit benedictum ab episcopo, non potest confici sacramentum extremæ-unctionis, nec confirmationis; et tamen benedictio illa nihil ponit in oleo.»

2. Dans son livre sur le sacerdoce du Christ, J. Scheller, tout en admettant que les prêtres de l'Ancienne Loi étaient de vrais prêtres, affirme cependant qu'ils n'étaient pas de vrais médiateurs. Ceci nous paraît inadmissible en raison même de la définition que nous avons donnée du prêtre. Pour nous, tout prêtre au sens propre est médiateur, bien que l'inverse ne soit pas vrai. On peut être médiateur, en effet, sans être prêtre. Les prophètes de l'Ancienne Loi étaient de véritables médiateurs, ils n'étaient pas prêtres. Voici les deux textes de Scheller: «Es gab nicht bloss in der Offenbarungs-religion des Alten Bundes, sondern in der Patriarchenzeit ein wahres Priestertum» (op. cit., p. 395). «Die Lehre vom Mittler zwischen Gott und Menschen bringt der Neue Bund in Christus. Im Alten Bund kann von einem eigentlichen Mittler nicht gesprochen werden. Nur im übertragenen Sinne kann von Mittlern die Rede sein» (op. cit., p. 99).

3. Curs. theol., *De Incarnatione*, t. XVI, disp. 31, dub. 1, n. 3: «Est namque præcipuus sacerdotii actus offerre sacrificium et adeo essentialis, ut absque ordine ad illum nequeat sacerdotii ratio consistere, ut satis efficaciter colligitur ex verbis Apostoli...»

4. E. Mura, *Le Corps Mystique du Christ*, t. II, Paris, Blot 1934, p. 29.

la prière du monde par l'offrande du sacrifice<sup>1</sup>. C'est que le sacrifice «tient aux entrailles mêmes de la création»<sup>2</sup>, et qu'il exprime à lui seul, dans une merveilleuse synthèse, tous les devoirs de l'humanité envers Dieu: adoration, actions de grâces, demande et, après le péché, réparation. Le sacerdoce proprement dit est celui qui est corrélatif à ce sacrifice, acte du culte extérieur et public.

Aux premières heures de l'humanité, durant la période patriarcale et mosaïque, les prêtres ont fait ruisseler le sang des victimes animales sur les autels, sans parvenir cependant à réconcilier parfaitement le ciel et la terre. Ces hosties sont trop imparfaites, l'homme le sent bien, ces sacrificeurs sont trop impuissants; ils ne sont que la figure et l'annonce de la réalité future. Au fond des cœurs git une invincible espérance, et l'on entrevoit dans le lointain des âges le prêtre par excellence, la victime pure et sans tache qui sera agréée de Dieu et mettra fin à l'angoisse de la conscience humaine. Cette victime et ce prêtre, c'est Jésus-Christ, dont nous devons maintenant étudier avec amour le divin sacerdoce.

---

1. A propos de cette relation essentielle du sacerdoce au sacrifice, on pourra consulter: Th. Pègues, O.P., *Commentaire litt. de la Somme théologique*, t. XII, Toulouse, 1907, p. 155.—F. Prat, S.J., op. cit., p. 452.—A. Tanquerey, *Les Dogmes générateurs de la piété*, 4e éd., Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1931, p. 155.—B. Durst, O.S.B., *De Characteribus sacramentalibus*, dans *Xenia thomistica*, t. II, Romæ 1925, p. 569.

N.B.—Nous ne pouvons donc pas admettre l'opinion de Scheller qui prétend que le sacrifice n'est pas un élément essentiel du sacerdoce;: «...Danach findet sich als vierte Aussageweise eine notwendige Eigenschaft als besondere Eigentümlichkeit im Priestertum, das Opfer. Es folgt notwendig aus dem Element des Priesters als Mittler, gehört aber nicht zum Wesen selbst... Das wesentliche Element ist das Mittlersein, das unwesentliche, aber notwendige Element ist das Opfer» (op. cit., p. 79).

2. J.-M. Buathier, *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1922, p. 37.

## CHAPITRE DEUXIÈME

---

### LE SACERDOCE DU CHRIST

#### ARTICLE I.—EXISTENCE DE CE SACERDOCE.

«Vous n'avez voulu, dit le Christ en entrant dans le monde, ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps. Vous n'avez agréé ni holocaustes, ni hosties de péché; alors j'ai dit: me voici, je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté...; c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps»<sup>1</sup>. Telles sont les paroles par lesquelles l'Apôtre marque le passage du sacerdoce antique à celui de Jésus-Christ. Le sacerdoce du Christ n'est pas la suite du sacerdoce lévitique: il est par lui-même un commencement. Le Christ n'appartient à aucune race sacerdotale: il n'a pas de prédécesseur ni de successeur; il n'a eu que des figures, il aura des ministres.

Que le Christ soit vraiment prêtre, la Sainte Écriture<sup>2</sup> et toute la Tradition le proclament hautement<sup>3</sup>. La doctrine du sacerdoce du Christ est d'ailleurs un article de foi, imposé à la croyance des fidèles par le Concile d'Éphèse et le Concile de Trente. «La Sainte Écriture, dit le Concile d'Éphèse, rappelle que le Christ s'est fait Pontife et Apôtre de notre confession. Il s'est offert pour nous, en odeur de suavité, à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que le Verbe de Dieu lui-même ne s'est pas fait notre Pontife et notre Apôtre... qu'il soit anathème!»<sup>4</sup>. Le Concile de Trente parle du Christ en ces termes: «Il a fallu, Dieu le Père des miséricordes l'ordonnant ainsi, qu'un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech surgît, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui pût consumer tous ceux qui devaient être sanctifiés et les conduire à la perfection»<sup>5</sup>.

Le Christ est prêtre, c'est l'enseignement formel de l'Église. S'il est prêtre, il est donc aussi médiateur, puisque, nous l'avons vu, la condition première de tout prêtre est d'être médiateur entre le ciel et la terre. Bien plus, il est le seul médiateur entre Dieu et les hommes: «Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme»<sup>6</sup>.

---

1. Hebr., 10, 4-10.

2. Ps. 109.—Hebr., 4, 10.

3. S. Ambr., *De Fide*, III, 87 (PL, XVI, 652).—S. Leo M., *Serm.* LIV, 3 (PL, XLIV, 359-360).—Clem. Rom., Cor., XXII, XXXVI, LIV.—S. Ignat., *Philadelp.*, IX, 1; *Magnes*, X, 3.—S. Polycarp., II, 1; VI, 2; XII, 2.—S. Just., *Dialog.*, 162, 110, 115, 126.

4. Denz., 122.

5. Denz., 938.

6. I Tim., 2, 5.



## ARTICLE II.—NATURE DE CE SACERDOCE.

Dans le Christ, médiateur entre Dieu offensé et l'humanité coupable, nous pourrions aussi distinguer, à la suite du Docteur Angélique, la raison d'intermédiaire et la fonction d'unir. Les grandes lignes que nous avons esquissées plus haut, nous allons les retrouver ici, mais dans un ordre supérieur et transcendant. Il ne faut pas prétendre ajuster exactement et, pour ainsi dire, mathématiquement les faibles concepts de l'intelligence humaine à la réalité surnaturelle; il faut se contenter d'appliquer, d'une façon analogique seulement, à cette réalité, toujours entourée de mystères, les données philosophiques et rationnelles.

## § I.—LE CHRIST, MÉDIATEUR EN ACTE PREMIER.

Comment le Christ, personne unique joignant dans une même étreinte la nature divine et la nature humaine, est-il médiateur en acte premier? C'est le problème qu'il faut résoudre pour le moment.

Il importe d'éviter deux erreurs qui se rattachent par le fond aux hérésies de Nestorius et d'Eutychès. Un courant théologique a soutenu au temps de la Réforme, ayant à sa tête Franciscus Stancarus, que le Christ est médiateur en raison de la seule nature humaine, et que le suppôt divin n'est aucunement requis à l'œuvre rédemptrice<sup>1</sup>. Péchant par excès contraire, les Calvinistes ont affirmé que le Christ est médiateur en tant que Dieu. La vérité est que le Christ est médiateur *formellement en tant qu'homme*, ou en raison de sa nature humaine; mais cette nature humaine doit à la nature divine la dignité suréminente qui la place au-dessus des hommes et lui permet d'avoir accès auprès de Dieu. En d'autres termes, le Christ est médiateur en acte premier en raison de sa nature humaine, placée entre Dieu et l'humanité par la grâce d'union et la grâce capitale.

Le Christ est médiateur en acte premier en tant qu'homme. C'est, en effet, dans sa nature humaine que s'insèrent les qualités qui vont le rendre véritablement médiateur par excellence entre Dieu et les hommes. Il sera distant des deux extrêmes et aura avec eux quelque chose de commun. Par la grâce d'union et la grâce capitale, il se rapproche de Dieu; par sa nature humaine, il garde avec les hommes, ses frères, des traits de ressemblance.

Du seul fait de la grâce d'union, l'humanité du Christ, sans subir de changement dans son essence même, est pourtant rapprochée de la divinité de la façon la plus intime et la plus étroite qui se puisse concevoir; elle devient l'humanité du Verbe en qui elle est personnalisée. Ce n'est pas Dieu qui est changé par l'union hypostatique, c'est la créature qui en s'unissant à Lui a subi une mutation<sup>2</sup>. Qu'est-ce à dire?

De l'union de ces deux extrêmes, la nature divine et la nature humaine, résulte une relation réelle. Cette relation ne peut être réelle que du côté de la nature humaine, puisque la nature divine est immuable. Le fondement

1. Cf. Bellarm., Controv., lib. I, *De Christo mediatore*.

2. *Sum. theol.*, III, q. 1, a. 1, ad 1.

de cette relation ne paraît pas être un nouveau mode substantiel créé, qui viendrait s'ajouter à la nature humaine et rendre compte de sa mutation et de sa prise de possession par le Verbe<sup>1</sup>. On doit le chercher plutôt dans l'humanité du Christ, pour autant qu'elle est réellement changée, en devenant passivement en étroite dépendance de la subsistance du Verbe et en communication de son être personnel. L'union implique une certaine relation et toute relation, si ce n'est pas une relation fondée sur la quantité, jaillit d'une mutation qui peut être une action ou une passion. Même dans le cas d'une mutation qui n'est qu'une simple passion, il y a union et cette union consiste précisément dans l'état de dépendance du patient vis-à-vis de l'agent. Le fondement de la relation dans l'union hypostatique, c'est donc la nature humaine du Christ, en tant que, privée de sa personnalité, elle est élevée passivement et mise sous la dépendance et en communication de l'être personnel du Verbe. Pour résumer, disons que l'union hypostatique, considérée du côté de la nature humaine, est une *réalité créée*, produite véritablement dans le temps. Cette réalité n'est pas autre chose que «la relation de la nature humaine à la nature divine, définie précisément par cette élévation passive de la nature humaine à l'être personnel du Verbe, puisant dans cette élévation, comme en sa cause, tout son être et toute sa réalité et constituant en définitive l'union»<sup>2</sup>.

On voit mieux maintenant comment par l'Incarnation l'humanité du Christ est placée, pour ainsi dire, aux frontières mêmes de la divinité. Cette humaine nature est devenue la chose, la propriété de Dieu. «Dans le Christ où la nature humaine est jointe à la divinité dans l'unité de suppôt, il se trouve, dit saint Thomas, une pleine et parfaite union à Dieu... Le Christ fut donc plein de grâce, non pas en ce sens qu'il reçut un don gratuit spécial, mais en ce sens qu'il était Dieu lui-même... Le Christ, Dieu l'a sanctifié pour qu'il fût Fils par nature, uni personnellement au Verbe de Dieu»<sup>3</sup>.

Enracinée déjà dans la divinité par la grâce d'union, la nature humaine du Christ reçoit l'achèvement de sa perfection avec la grâce habituelle. Cette dernière grâce est une conséquence de la première; elle en est l'épanouissement. La grâce d'union a eu pour résultat, nous l'avons vu, d'élever la nature humaine à l'être personnel du Verbe et de l'unir ainsi substantiellement à Dieu. Mais les facultés humaines du Christ, tout comme l'essence même de son âme, ne sont pas changées. Avec la seule grâce d'union, le Christ ne peut atteindre Dieu dans le mystère de sa vie intime, ni prendre conscience même de sa dignité d'Homme-Dieu, ni jouir de la vision béatifique à laquelle il a droit. Dieu devait à sa sagesse de répandre à flots dans cette âme humaine la vie surnaturelle, la plénitude de la grâce sanctifiante, prolongement nécessaire de la grâce d'union. Cette grâce d'union fera en sorte que la grâce sanctifiante soit en même temps, et par voie de conséquence, une grâce capitale; en effet, la grâce sanctifiante tombe sur une nature déjà placée au faite de la création. Cette grâce sanctifiante ajoute

1. S. Thomas, In III Sent., dist. 2, q. 2, a. 2, sol. 1.

2. Cf. Ch.-V. Héris, O.P., *Le Verbe Incarné*, t. I, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1927, appendice II, p. 295.—Joan. a S. Thoma, *Curs. theol.*, *De Incarnatione*, t. VIII, q. 2, disp. 4, a. 3.

3. *Sum. theol.*, III, q. 2, a. 12.

donc à la perfection substantielle de l'humaine nature du Christ la perfection accidentelle qui la rend parfaite, d'une perfection totale.

Ainsi, le Christ est médiateur non seulement en raison de l'élévation de sa nature humaine par la grâce d'union, mais aussi en raison de l'enrichissement de cette même nature par la plénitude de la grâce et de la gloire. Saint Thomas a souligné ce dernier point de vue dans l'article où il établit que le Christ est médiateur en tant qu'homme :

« En tant que Dieu, dit-il, le Christ ne diffère du Père et du Saint-Esprit, ni en nature ni en puissance dominatrice. De plus, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui ne soit au Fils, en sorte que le Fils puisse transmettre à d'autres, et comme quelque chose venant d'autres que lui, ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit. Mais il n'en est pas de même si l'on considère le Christ en tant qu'homme : sous ce rapport, il est distant de Dieu par sa nature, et des hommes par dignité de grâce et de gloire... » 1.

Ainsi donc, ce qui éloigne le Christ-homme de l'un des deux termes le rapproche de l'autre : en effet, c'est son humaine nature, comme telle, qui le rend distant de Dieu et du même coup l'assimile aux hommes dont il a pris toutes les misères, excepté le péché ; mais ces dons incomparables de grâce d'union et de grâce sanctifiante, qui viennent élever et enrichir cette même nature, le jettent dans les bras de Dieu, en l'éloignant, pour ainsi dire, des hommes. Cette nature humaine servira donc admirablement de trait d'union entre les deux parties qui, depuis le péché, sont en guerre : elle est toute désignée pour cela ; elle a vis-à-vis du Père du ciel cette infériorité et cette dépendance nécessaires pour intercéder en faveur des coupables ; elle a aussi, de par sa proximité au Verbe, cette supériorité et cette élévation qui lui permettent de rejoindre Dieu. C'est donc bien en tant qu'homme que le Christ est médiateur. Il ne l'est cependant en plénitude que parce qu'il est Dieu. C'est par sa nature humaine, il est vrai, que le Christ peut poser des actes finis et créés, des actes de médiateur ; mais tous ces actes sont, en dernière analyse, attribuables à la personne et, de ce fait, revêtent dans leur réalité physique une valeur morale infinie. C'est la personne du Verbe qui est le « principe quod » de toute l'activité médiatrice du Christ ; c'est la nature humaine, ornée de la grâce sanctifiante, qui en est le « principe quo » immédiat et prochain.

Nous sommes de la sorte naturellement amenés à dire un mot du constitutif formel du sacerdoce du Christ. Les théologiens ne sont pas d'accord sur cette question : les uns voient dans la grâce d'union le constitutif formel de ce sacerdoce, les autres le placent dans la grâce capitale. Qui est en possession de la vérité ? Il ne serait pas facile de le dire nettement. Parmi les grands commentateurs de saint Thomas, peu se sont prononcés là-dessus. Nous croyons pouvoir dire cependant que la plupart des auteurs modernes inclinent du côté de la grâce d'union.

Les théologiens de l'époque présente se croient justifiés de prendre cette position surtout depuis l'Encyclique *Quas Primas* de Sa Sainteté

1. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.



Pie XI, parue le 11 décembre 1925, et depuis une allocution solennelle prononcée par le même Pape, le 28 décembre 1925, à l'occasion du seizième centenaire du Concile de Nicée<sup>1</sup>. Dans cette Encyclique sur le Christ-Roi, le Pape assigne comme fondement de la puissance royale du Christ l'union hypostatique. Or le Christ est constitué prêtre et roi par une seule et même réalité, comme on le chante dans la préface de la messe du Christ-Roi:... «*Aeterne Deus, qui... D. N. J. C., Sacerdotem æternum et universorum Regem, oleo exultationis unxisti...*» Plusieurs théologiens de marque, tels que les PP. Hugon et Garrigou-Lagrange, O.P., insistent aussi sur la portée des paroles prononcées dans l'allocution solennelle du 28 décembre 1925: «C'est uniquement, dit le Pape, parce que l'*Omoousios*, le Fils consubstantiel du Père, proclamé à Nicée, s'est incarné, que se répandit et se répand en Jésus-Christ, inépuisable et infinie, cette onction que les théologiens appellent substantielle, qui le consacrait prêtre»<sup>2</sup>.

L'exposé qui précède a fait prévoir la conclusion à laquelle nous devons logiquement arriver: la grâce d'union consacre substantiellement l'humanité du Christ et le constitue formellement prêtre et médiateur par excellence entre Dieu et les hommes; cette grâce d'union exige cependant moralement la grâce sanctifiante qui permet au Christ d'exercer pleinement son rôle sacerdotal.

Le prêtre est essentiellement un médiateur: la forme qui le constitue médiateur est donc celle qui en même temps le constitue prêtre. Or, nous croyons l'avoir démontré plus haut, par la grâce d'union, le Christ est substantiellement médiateur entre Dieu et les hommes. Par elle aussi, il est déjà consacré prêtre dans sa nature humaine. En raison même de son union personnelle au Verbe divin, le Christ est le saint par essence, le médiateur et le prêtre par excellence, seul capable d'offrir à Dieu un sacrifice d'un prix infini au nom de l'humanité pécheresse. Sa consécration n'est pas une qualité accidentelle qui viendrait se greffer sur son âme et ses facultés, c'est une grâce substantielle qui pénètre et imbibe toute son humanité<sup>3</sup>.

1. Cf. Texte complet dans *Civiltà Cattolica*, I (1926), p. 182.

2. Cf. *Civiltà Cattolica*, loc. cit.: «E unicamente perchè l'omoousios di Nicea si è incarnato... che si effuse e effonde inesauribile ed infinita, in Gesù Christo, quella che i teologi chiamano unzione sostanziale, che lo consacrava sacerdote in eterno.»—Cf. E. Hugon, *Tractatus dogmatici*, 8 ed., t. II, Paris, Lethielleux, 1931, p. 631.—Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son Amour pour nous*, Éditions du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise, 1933, p. 290.

3. La grâce d'union est le constitutif formel du sacerdoce du Christ: telle est, avons-nous dit, l'opinion d'un bon nombre de théologiens: nous énumérons ici les principaux: Gonet, *Clypeus theol.*, *De Inc.*, t. IV, disp. 22, a. 3.—Bérulle, *Oeuvres de Bérulle*, préface, p. 103; cf. Bourgoing, *Méditations sur les vérités et excellences de J.-C. N.-S.*, t. I., Paris 1906, p. 188.—M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. IV, Freiburg i. Br., 1882, p. 420.—N. Gihl, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, t. I, Paris, Lethielleux, 1900, p. 141.—J. Franzelin, S.J., *De Verbo Incarnato*, 5e éd., Romæ, 1902, p. 447.—L. Janssens, *Summa theologia*, t. IV, Freiburg i. Br., 1901, p. 828-829.—Fr. Mugnier, *Le Sacerdoce du Christ, du prêtre et du chrétien*, dans *Christus*, IX, (février 1934), p. 113.—P. Schwalm, O.P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, 7e éd., Paris, Lethielleux, 1910, p. 476-478.—A. Michel, art. «Jésus-Christ» dans le *Dict. théol. cat.*, VIII (1925), col. 1239.—M. de la Taille, S.J., *Mysterium Fidei*... Paris 1921, p. 649.—R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Le Sacerdoce du Christ*, dans *La Vie Spirituelle*, XIV (1926), p. 476-491.—P. Galtier, S.J., *De Inc. ac Redempt.*, Paris, Beauchesne, 1936, p. 424.—J. Grimal, S.M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 84.—L. Billot, S.J., *De Verbo Inc.*,

Les théologiens de Salamanque suivent cependant un ordre inverse. Pour eux, le Christ est constitué prêtre formellement par la grâce capitale, dérivée de la grâce d'union. Le sacerdoce du Christ plonge ses racines dans la grâce d'union, mais il trouve son constitutif formel dans la grâce habituelle. Le Christ, disent-ils, est constitué prêtre par la formalité même qui en fait le chef de l'Église; or c'est la grâce habituelle, pour autant qu'elle implique la grâce d'union, qui joue effectivement ce rôle; par elle, le Christ est placé à la tête de l'humanité, par elle aussi, il devient en droite ligne principe immédiat d'opérations sacerdotales<sup>1</sup>.

Cette opinion peut invoquer à son appui, avouons-le, certains textes du Docteur Angélique. En effet, lorsqu'il parle du Christ-médiateur, saint Thomas revient souvent sur la «plénitude de grâce et de gloire», et il ne semble mentionner la grâce d'union que comme fondement du sacerdoce du Christ. «Le Christ, dit-il, fut supérieur aux anges non seulement sous le rapport de la divinité, mais même sous le rapport de son humanité, car il possède la plénitude de grâce et de gloire»<sup>2</sup>. Et encore, «si l'on enlève au Christ sa nature divine, on lui enlève par le fait même sa plénitude singulière de grâces, qui lui convient en tant qu'il est le Fils unique du Père»<sup>3</sup>. C'est la difficulté réelle de ces textes et d'autres encore<sup>4</sup>, qui partage les théologiens en deux camps. Malgré tout, nous l'avons dit, les auteurs semblent plus favorables aujourd'hui à l'opinion qui veut que la grâce d'union soit le constitutif formel du sacerdoce du Christ

Le Christ, en tant qu'homme, est assurément distant des deux extrêmes, tout en ayant avec eux quelque chose de commun; c'est la conclusion qui se dégage clairement, du moins nous le croyons, de la démonstration précédente. Mais pour être véritablement intermédiaire dynamique ou médiateur en acte premier entre Dieu outragé et l'humanité coupable, il ne suffit pas au Christ d'être placé entre ces deux extrêmes; il faut qu'il ait, en vertu de sa connexion avec l'un et l'autre, le pouvoir de les unir et de les réconcilier.

L'humanité du Christ est parfaite, avons-nous vu, dans l'ordre substantiel comme dans l'ordre accidentel; en effet, la grâce sanctifiante est venue achever en elle ce que la grâce d'union avait si merveilleusement commencé. Or «la puissance, comme dit le Père Hérès, est le complément naturel de la perfection d'un être: elle se mesure sur cette perfection même. Quand un être est parvenu à son plein achèvement, il rayonne au dehors et exerce son influence sur les autres êtres moins parfaits. Il les attire à lui

7e éd., Romæ 1927, p. 347.—F. Prat, S.J., *La Théologie de saint Paul*, 16e éd., t. II, Paris, Beauchesne, 1927, p. 451.—A. d'Alès, S.J., *De Verbo Inc.*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 278.—Al. Janssens, Al., C. I. C. M., *De Sacerdotio et Sacrificio Christi* dans *Divus Thomas* (Piac.), XXXIV (1931), p. 380-381.—A. Ferland, P.S.S., *Commentarius in Summam S. Thomae* «De Verbo Incarnato et Redemptore», Montréal, Canada, 1936, p. 238.—Cajetan et Jean de Saint Thomas n'ont rien de très explicite sur ce point. Leur opinion n'est peut-être pas éloignée de celle des théologiens que nous venons de citer; on pourra consulter: Cajet., *Comm. in III*, q. 26, a. 2, ad. 1 et 3.—Joan. a S. Thoma, *Curs. theol.*, *De Sac. in Genere*, t. IX, q. 63, disp. 25, a. 3, n. 3.

1. *Curs. theol.*, *De Inc.*, t. XVI, disp. 31, dub. 1, n. 16.

2. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 1, ad 1.

3. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, ad 1.

4. *Ibid.*, q. 22, a. 3, ad 1; q. 26, a. 1, ad 1; q. 22, a. 2, ad 3; q. 24, a. 1 et 2; q. 58, a. 3; q. 59, a. 3.

pour les faire participer de sa propre excellence»<sup>1</sup>. Absolument parfaite, cette humanité sera en possession d'une puissance sacerdotale souveraine. Par la seule grâce d'union, le Christ est déjà le grand Religieux de l'humanité, le Liturge par excellence; il peut rendre à son Père le culte parfait qui lui revient. Par la grâce d'union toujours, il est placé à la tête d'une humanité chargée de dettes; il peut en devenir le grand Réparateur et poser des actes dont la valeur satisfactoire sera infinie. Par la grâce d'union enfin, il peut mériter pour les hommes et leur obtenir les biens dont le péché les avait dépouillés.

La grâce sanctifiante donne à cette puissance de premier ordre son ultime complément; elle apporte à l'âme humaine du Christ des richesses de vie surnaturelle et des merveilles de grâce et de gloire. Cette âme peut maintenant rejoindre Dieu par la connaissance et par l'amour; elle est baignée de lumière divine. Les actes du Christ auront désormais non seulement une valeur infinie, mais ils seront aussi des actes surnaturels, puisque leur principe immédiat et prochain sera lui-même surnaturel. Par cette grâce créée, qui est une grâce capitale, le Christ devient effectivement le chef surnaturel de l'humanité, notre tête, notre répondant légitime. Il peut donc répandre sur les hommes, ses frères, ses membres mêmes, la vie divine dont il déborde. Il peut rendre hommage à son Père, intercéder, satisfaire pour les péchés du monde: son adoration, sa prière, sa satisfaction seront aussi les nôtres: «Le chef et les membres sont une même personne mystique; et c'est pour cela que la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles comme à ses membres»<sup>2</sup>.

On comprend mieux encore cette solidarité entre les membres et le chef, quand on songe que la puissance sacerdotale du Christ n'est pas seulement une puissance morale d'intercession, mais qu'elle est aussi, selon l'enseignement thomiste, une puissance physique instrumentale par laquelle la vie divine parviendra jusqu'à nos âmes. Le Christ prie, satisfait et mérite pour nous; son humanité ne restera pas étrangère à la réponse du ciel et à la communication des bienfaits divins; elle deviendra l'organe, l'instrument physique et conscient de la divinité elle-même; elle sera le canal désormais unique de la grâce du salut. «Voilà ce qu'est l'action humaine du Christ; une action où passe Dieu et sa toute-puissance, une action qui transforme les âmes, qui purifie et qui sanctifie»<sup>3</sup>.

A la vérité, nous sommes bien en droit de conclure avec saint Thomas que le Christ est le plus parfait médiateur en acte premier qui puisse jamais exister entre Dieu et les hommes. Dans le médiateur toutefois, continue le Docteur Angélique, il faut considérer en second lieu son office de liaison, l'acte de transmission à l'un des extrêmes de ce qui appartient à l'autre<sup>4</sup>. Voyons donc comment le Christ exerce ses fonctions de prêtre et de médiateur.

1. *Le Mystère du Christ*. Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1927 p. 113.

2. *Sum. theol.*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

3. Hérís, *op. cit.*, p. 141, et 142.

4. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.



## § II.—LE CHRIST, MÉDIATEUR EN ACTE SECOND.

Si l'Incarnation consacre le souverain Prêtre et lui confère une puissance sacerdotale hors pair, la Rédemption est la mise en exercice de cette puissance. L'Incarnation est ordonnée à la Rédemption, et ces deux mystères sont intimement et inséparablement liés l'un à l'autre.

Le Christ commence d'exercer son office de médiateur et de prêtre au moment même de sa conception immaculée, et son premier acte est un acte sacerdotal. Son âme, inondée de grâce et de gloire, se tourne amoureusement vers Dieu et s'offre en hostie d'agréable odeur pour expier les crimes de l'humanité pécheresse: «En tête du livre de ma vie, il est écrit que je dois, ô Père, faire votre volonté; ainsi je le veux, parce qu'il vous est agréable»<sup>1</sup>. Cette âme voit en clarté toute cette vie d'opprobres et de souffrances qui l'attend, ce sacrifice final vers lequel elle doit s'acheminer; elle accepte avec soumission et amour le décret de Dieu.

C'est le même esprit de religion et d'obéissance parfaite qui présidera aux actes de sa vie mortelle jusqu'à l'oblation suprême du Golgotha. Sur les routes de Galilée, Jésus s'acquitte de ses fonctions sacerdotales. Il communique aux hommes la lumière de la vérité, il apporte au monde le message du ciel. Il se fait le défenseur et le champion de cette doctrine divine que les Pharisiens veulent attaquer. Il ne se contente pas d'éclairer les intelligences, il guérit aussi les âmes et les lave du péché. Souvent il se prosterne devant son Père et fait monter vers lui, «avec cris et avec larmes»<sup>2</sup>.

Tous ces actes cependant ne sont que des préliminaires ou des conséquences du sacrifice du Calvaire, acte central qui commande toute l'activité sacerdotale du Christ. L'acte spécifique de la médiation sacerdotale, nous l'avons dit, c'est le sacrifice. C'est donc principalement sur la Croix que le Christ est médiateur en acte second, et c'est là qu'il pose l'acte définitif et plénier de son divin sacerdoce<sup>3</sup>. Saint Paul marque bien cette importance de l'oblation sanglante du Christ:

«Comme Grand-Prêtre des biens à venir... c'est avec son propre sang et non point avec celui des boues et des veaux qu'il pénétra une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant obtenu une rédemption éternelle... Et c'est ainsi qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour la rédemption des transgressions commises sous le régime de la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel promis»<sup>4</sup>.

L'Évangile nous montre que la pensée du Calvaire ne quitte pas l'esprit du Sauveur. Ce sacrifice est le but de sa vie, le point culminant de son existence; il est venu pour lui, il a soif de l'offrir à son Père<sup>5</sup>. Les autres actions de sa vie ont bien une valeur infinie d'hommage et de satisfaction, mais elles dépendent et sont solidaires de cette oblation ultime. C'est à

1. Hebr., 10, 5-7.—Ps. 39, 7-9.

2. Hebr., 5, 7.

3. *Sum. theol.*, III, q. 35, a. 7, ad 1.

4. Hebr., 9, 11-15.

5. Luc. 12, 50: «Baptismo autem habeo baptizari et quomodo coactor usquedum perficiatur.»; Matth., 16, 21; Marc., 8, 31; Marc., 14, 36; Luc., 22, 42; Joan, 19, 30.

Dieu de déterminer les conditions du rachat et le prix de sa grâce. Ces conditions, l'Écriture et la Tradition sont unanimes sur ce point, sont la Passion et la mort ignominieuse de la Croix; ce prix, c'est le sang même du Fils de l'Homme<sup>1</sup>.

«L'offrande d'un objet rendu impropre à tout usage humain, afin de mieux marquer le vouloir de s'en dessaisir et de l'approprier à Dieu, telle est d'un mot la nature du sacrifice extérieur et cultuel»<sup>2</sup>. Oblation et immolation sont les deux parties essentielles du sacrifice extérieur<sup>3</sup>. Le sacrifice de la Croix réalise-t-il ces deux conditions? Où est l'oblation, où est l'immolation; où est le prêtre, où est la victime?

Le Christ a offert sur la Croix un véritable sacrifice pour la rédemption du genre humain. Cette doctrine est de foi<sup>4</sup>. Ce sacrifice présente toutes les caractères particuliers. Fait unique dans l'histoire des sacrifices, au Calvaire le prêtre et la victime sont une seule et même chose.

La matière du sacrifice, c'est la victime et ici la victime n'est autre que le Christ lui-même. «Le sang du Christ qui s'est offert lui-même à Dieu, hostie immaculée, purifiera notre conscience des œuvres mortes pour nous rendre aptes à servir le Dieu vivant»<sup>5</sup>. Victime, le Christ l'est, non pas précisément en tant que blessé, flagellé et mis à mort par les bourreaux, mais bien plutôt par le seul fait qu'il s'offre volontairement en holocauste à la justice de son Père. Ce fut, en effet, un énorme forfait et un véritable déicide que cette crucifixion du Golgotha et Dieu ne l'a pas voulue, il l'a seulement permise. C'est donc à la volonté du Christ qu'il faut s'en rapporter pour trouver la raison de victime dans son sacrifice, et non à celle des bourreaux. Le Christ est l'hostie de son sacrifice, parce qu'il accepte de donner sa vie pour le salut des humains<sup>6</sup>. Le Christ se donne lui-même dans la mort<sup>7</sup>; en se donnant dans la mort, il se donne à Dieu.

Il est aussi le prêtre de ce sacrifice. «Les bourreaux, la méchanceté des Juifs, la trahison de Judas, ne sont que des occasions permises par Dieu, et que le Christ met librement à profit pour couronner son sacrifice. C'est lui qui fait de ce sacrifice sanglant et extérieur l'expression de l'offrande de tout son être intime au Père»<sup>8</sup>. Le Christ est donc véritablement le

1. L'École française du XVII<sup>e</sup> siècle a considéré toute la vie du Christ comme un sacrifice unique et ininterrompu de la Crèche à la Croix: ainsi Bérulle, Condren, Olier, Bourdaloue, Bossuet, Thomassin...—Cf. Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Disc., XI<sup>e</sup>, n. 4, dans *Oeuvres complètes* publiées par le R. P. Bourgoing, Paris, 1644, Migne, Paris, 1856, col. 360-361. Cette thèse a été reprise par M. Lepin, Cf. *L'Idée du Sacrifice de la Messe, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 743.—Cette doctrine ne manque pas de grandeur; elle est même séduisante. Mais les thomistes, en général, reprochent à ses auteurs de ne pas tenir assez compte de l'enseignement de l'Écriture sur la place prépondérante qu'occupe dans la vie du Sauveur le sacrifice de la Croix. On comprendra mieux par ce qui suit pourquoi cette thèse nous paraît insoutenable.

2. Hérís, op. cit., p. 195.

3. *Sum. theol.*, I-II, q. 86, a. 1.

4. Trid., sess. XII, c. 4; Denz., 938.

5. Hebr., 9, 14.

6. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 2, ad. 1.

7. Joan., 10, 18.

8. Ch.-V. Hérís, O.P., *Le Verbe Incarné*, t. III, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1931, notes explicatives, p. 313.



ministre de son sacrifice; c'est lui qui est la cause principale et efficiente de son oblation immolative et sacrificielle<sup>1</sup>.

«Par une seule oblation, le Christ consumma à jamais l'œuvre de notre sanctification»<sup>2</sup>. Saint Thomas résume les fruits de la Passion du Christ en nous disant que par elle nous sommes délivrés du péché et unis à Dieu<sup>3</sup>. Le péché nous avait apporté l'esclavage et la mort; il nous avait fait perdre les biens surnaturels dont Dieu nous avait gratifiés. Par son oblation sanglante, le Sauveur détruit ce péché et obtient les célestes pardons; il nous affranchit de la servitude honteuse du démon et nous rend la sainte liberté<sup>4</sup>. Délivrance du péché, mais aussi remise de la peine qu'en rigueur de justice nous devons subir, voilà un autre bienfait du sacrifice de Jésus-Christ. Il a voulu porter lui-même nos châtiments et endurer nos douleurs<sup>5</sup>, afin de nous épargner l'éternelle damnation. Mais, comme dit le Docteur Angélique, l'effet propre de la Passion fut la réconciliation avec Dieu et le recouvrement de sa grâce<sup>6</sup>. Nous redevenons les amis de Dieu, «saints, immaculés, sans reproche devant sa face»<sup>7</sup>. Enfin, don suprême, le sang du Christ nous mérite l'entrée dans la gloire immortelle des élus et la vie bienheureuse de l'éternité.

Dans une étude sur le sacerdoce et le sacrifice du Sauveur, il ne faut pas s'arrêter aux événements du Calvaire, qui sont, à vrai dire, le premier acte d'un drame qui s'achève et se couronne par l'entrée triomphale dans la gloire. Le Christ, parce qu'il avait pris le chemin de la souffrance et de la mort, ne cessait pas pour cela d'être le Fils de Dieu. Le Père se devait de recevoir triomphalement cette victime immolée à sa justice et à sa gloire. Le mystère du Sauveur n'est donc pas seulement Immolation et Crucifixion, mais encore Résurrection et Ascension.

Qu'on n'aille pas faire cependant de cette apothéose éternelle un sacrifice proprement dit. Le sacrifice est un acte transitoire et il existe quand il est offert. Or le Christ s'est offert une fois pour toutes au Calvaire, et ce sacrifice est parfait et définitif<sup>8</sup>. D'ailleurs, l'immutation ou changement, élément essentiel à tout sacrifice, ne peut exister dans le Christ glorifié. Toute immutation, même s'il s'agit d'immutation symbolique et mystique, implique une certaine infériorité que l'état glorieux ne saurait admettre. Le Christ n'offre donc pas activement au ciel un sacrifice proprement dit.

Mais comment au ciel Notre-Seigneur demeure-t-il le Prêtre éternel et continue-t-il d'exercer son office de médiateur? «L'office du prêtre comporte deux choses, répond saint Thomas, l'oblation du sacrifice et la consommation de ce même sacrifice»<sup>9</sup>. L'oblation du sacrifice du Christ

1. Cf. *Sum. theol.*, III, q. 47, a. 1; q. 22, a. 2, ad 1; q. 48, a. 3; q. 48, a. 3, ad 3.

2. Hebr., 10, 14.

3. *Sum. theol.*, III, q. 49, a. 1-5.

4. Rom., 6, 7.

5. Is., 53, 4.

6. *Sum. theol.*, q. 49, a. 4, c.

7. Coloss., 1, 21-22.

8. Cf. Hebr., 10, 11-14: «Una enim oblatione, consummavit, in sempiternum sanctificatos».

9. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 5, c.

s'est faite au Calvaire et dans le temps: la consommation du sacrifice est la réalisation de la fin pour laquelle il a été offert. Cette consommation est éternelle, si on considère les biens que le sacrifice rédempteur a mérités au monde: biens impérissables de la grâce et de la gloire. Elle est éternelle encore, si on l'envisage au point de vue actif, c'est-à-dire, dans la mesure où le Christ communique ses bienfaits au monde racheté, et continue d'exercer ses divines influences dans les âmes des élus. Au ciel, le Sauveur est toujours à l'état de victime immolée, et c'est par cette victime, qui ne cesse de montrer à son Père ses glorieuses stigmates, que nous viennent les grâces du salut<sup>1</sup>. Au ciel, comme durant sa vie mortelle, son humanité sainte est toujours le canal par où passe la vie surnaturelle qui régénère le monde et l'instrument conjoint de la divinité. Peu importe la distance. Le Christ est notre Chef: ce Chef est Dieu, et pour Dieu il n'y a point de distance.

«La résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection: l'humanité du Christ, en effet, en tant qu'elle est ressuscitée, est d'une certaine manière instrument de sa divinité, et opère en sa vertu. C'est pourquoi, de même que toutes les autres choses que le Christ en son humanité a faites ou souffertes nous sont, par la vertu de sa divinité, salutaires, de même la résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection par cette même vertu divine»<sup>2</sup>.

Telles sont les merveilles de ce mystère ineffable qu'est le sacerdoce éternel de Notre-Seigneur Jésus-Christ! L'Incarnation consacre le Pontife suprême et en fait le Médiateur unique entre Dieu et l'humanité; le sacrifice rédempteur, qui est en même temps le sacrifice de l'humanité entière dans son Chef Mystique, est l'expression même de l'Incarnation et l'acte par excellence de l'Homme-Dieu; cette mort apparemment désastreuse n'est pas une ruine ni un effondrement, mais le signal de la victoire et de la consommation d'une œuvre d'amour et de salut. Et pourtant, les merveilles de ce divin sacerdoce sont loin d'être épuisées. Avant de remonter à son Père, le Sauveur voulut, «chose admirable qui nous frappe d'étonnement»<sup>3</sup>, la perpétuation parmi les hommes de son sacerdoce et de son sacrifice. C'est à l'étude de notre participation au sacerdoce et au sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous pouvons désormais consacrer nos efforts.

1. Hebr., 8, 1-3: «Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in cœlis. . . Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat.»—Hebr., 9, 12: «Christus per proprium sanguinem introivit semel in sancta.»—Ibid., 24: «Jesus introivit. . . in ipsum cœlum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.»—Hebr., 7, 24-25: «Hic autem eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum; semper vivens ad interpellandum pro nobis.»

2. *Sum. theol.*, III, q. 56, a. 1, ad 3.

3. S. Joan. Chrysost., *De Sacerdotio*, lib. III, 4 (PG., XLVIII, 642).



## CHAPITRE TROISIÈME

---

### LE SACERDOCE CHRÉTIEN ET LE CARACTÈRE SACRAMENTEL

Après avoir considéré le sacerdoce de Jésus-Christ en lui-même et dans son exercice, il nous sera plus facile maintenant de comprendre l'enseignement du Docteur Angélique sur le caractère sacramentel, participation de ce sacerdoce souverain. Nous voulons jeter d'abord un coup d'œil sur la physionomie générale du caractère en relation avec le Christ-Prêtre. Cette conception si haute du caractère, nous configurant au sacerdoce du Christ, apporte les plus vives lumières sur l'essence même de la religion chrétienne, et s'accorde dans toutes ses conséquences avec les définitions dogmatiques.

#### ARTICLE I.—LE CARACTÈRE EN GÉNÉRAL.

D'après le théologien protestant Martin Chemnitz († 1586), le dogme de la production du caractère aurait été inventé de toutes pièces par Innocent III, et serait totalement étranger à l'enseignement traditionnel de l'Église<sup>1</sup>. La Réforme a rejeté en bloc la doctrine du caractère comme une fable sortie du cerveau de quelques moines ignorantins<sup>2</sup>.

En face de ces négations audacieuses, le Concile de Trente a défini l'existence du caractère sacramentel comme une doctrine révélée et en a précisé la notion. «Si quelqu'un dit que dans trois sacrements, c'est-à-dire, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire, un certain signe spirituel et indélébile, d'où ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème»<sup>3</sup>. Trois points sont ici nettement définis et sur lesquels il ne peut y avoir discussion : à savoir, trois sacrements seulement impriment un caractère, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre ; en second lieu, le caractère est un signe indélébile imprimé dans l'âme ; enfin, les sacrements en question ne peuvent être réitérés. Ces données primordiales sont donc admises par tous les théologiens catholiques. Les hypothèses et les systèmes font leur apparition quand il s'agit de déterminer la nature de cette réalité surnaturelle. Les premiers défenseurs de la foi chrétienne ont souvent comparé le caractère au signe militaire, au stigmat des soldats ; d'autre part, cette empreinte mystérieuse semble bien donner une certaine aptitude, une certaine puissance en matière reli-

---

1. *Examen Concilii Tridentini*, P. II, in can. 9, sess. VII.

2. Calvin, *Antidotum Conc. Trid.*, ad sess. VII, can. 9.—Luther, *De Captivitate babil.*, *De sacr. ordinis*, *ibid.*

3. Sess. VII, c. 9 ; Denz., 852.

gieuse. Comment exprimer avec exactitude l'essence de ce cachet surnaturel ? On a écrit des milliers de pages sur ce sujet depuis le moyen âge, et l'entente est encore loin d'être faite<sup>1</sup>. Au contraire, la théorie du caractère sacramentel, participation au sacerdoce du Christ, théorie qui pour la première fois fut clairement formulée par l'Ange de l'École, a rallié les suffrages de presque tous les théologiens postérieurs<sup>2</sup>.

Ce dernier aspect de la doctrine du caractère mérite plus qu'une mention rapide. Un examen attentif nous découvrira les richesses théologiques qu'il renferme, et les conséquences pratiques qu'il peut avoir dans la vie du prêtre et du chrétien. Il importe, en premier lieu, de nous rendre compte que le caractère sacramentel *est véritablement* une participation au sacerdoce du Christ, et que saint Thomas a bien raison de faire cette assertion; nous dirons ensuite *comment* le caractère est une participation de ce divin sacerdoce. Existence et nature de cette participation merveilleuse, voilà en deux mots ce qui fera le sujet du présent article.

### § I.—EXISTENCE DE CETTE PARTICIPATION.

1. *Le caractère députe au culte.*—Dès le début de son traité sur le caractère sacramentel, saint Thomas pose un principe qui doit éclairer singulièrement toute cette question. C'est en fonction de ce principe qu'il envisagera le problème dans son ensemble :

«Les sacrements de la Loi nouvelle, dit-il, sont ordonnés à deux choses, à savoir, au remède contre le péché, et à parfaire l'âme dans les choses qui touchent au culte de Dieu selon le rite de la vie chrétienne. Or quiconque est député à quelque chose de déterminé a coutume d'être marqué d'un signe en fonction de cette chose: c'est ainsi que les soldats qui étaient inscrits pour la milice avaient coutume autrefois d'être marqués de certains caractères corporels, en raison de ce qu'ils étaient députés à quelque chose de corporel. A cause de cela, comme les hommes par les sacrements sont députés à quelque chose de spirituel ayant trait au culte, il s'ensuit que par eux les fidèles sont marqués d'un certain caractère spirituel»<sup>3</sup>.

Le caractère a donc pour mission de nous rendre aptes au culte instauré par Jésus-Christ, et en cela il se distingue très nettement de la grâce; il perfectionne l'âme pour le ministère du culte, telle est l'idée maîtresse exprimée dès les premières lignes de cet exposé doctrinal. C'est en s'appuyant sur la finalité de cette marque spirituelle que saint Thomas veut en chercher la nature et en découvrir les propriétés. Que le caractère soit une puissance, qu'il réside dans l'intelligence, qu'il soit indestructible, qu'il soit imprimé par trois sacrements seulement, pour démontrer toutes ces vérités l'auteur de la *Somme* reviendra sans cesse à son argument capital: le caractère est

1. Salmant, *Curs. theol.*, *De Sacr. in Comuni*, t. XVII, disp. 5, dub. 2, n. 11: «Post questionem an est, succedit quæstio quid sit character, et non minor occurrit in hujus resolutione theologorum varietas, quam fuerit circa illud primum catholicorum concordia. Immo tam spissa est sententiarum seges, tanta opinionum farrago, ut vel sola illarum recensio fastidium possit afferre».

2. Cf. J. Scheller, *op. cit.*, p. 414: «Seine Lebre (Hl. Thomas) von jedem charakter als Anteil an dem Priestertum Christi ist Gemeingut der meisten Kommentatoren geworden».

3. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 1, c.



une certaine empreinte de l'âme en vue de recevoir ou de livrer aux autres ce qui a trait au culte divin<sup>1</sup>.

Pour connaître la nature du caractère, saint Thomas porte logiquement ses regards sur le culte divin :

« L'homme fidèle, reprend-il, est d'abord et principalement député à la fruition de la gloire. Et en vue de cette fin, les hommes sont marqués du sceau de la grâce. Secondement, chaque fidèle est député à recevoir ou à livrer aux autres les choses qui appartiennent au culte de Dieu. Et à cette fin est député proprement le caractère sacramental. Or, dans sa totalité, le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il s'ensuit manifestement que le caractère sacramental est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce duquel sont configurés les fidèles par les caractères sacramentels... »<sup>2</sup>.

Arrêtons-nous un peu à la mineure de cet argument. C'est bien là, en vérité, le nœud de la question : s'il est prouvé que le culte chrétien dérive du sacerdoce de Jésus-Christ, nous n'aurons aucune peine à admettre que le caractère, qui nous rend sujets et ministres de ce culte, est lui-même en relation très intime avec ce divin sacerdoce.

2. *Le culte découle du sacerdoce du Christ.* — Au moment où le Christ meurt sur le Golgotha, s'achève la Rédemption du genre humain et prend naissance le culte de la religion nouvelle. Ce jeune Chef, Tête de l'innombrable Corps Mystique, a brisé tous les autels des siècles précédents, et son sacrifice est désormais le seul qui puisse être agréé de Dieu le Père. Le Christ est l'unique Religieux qui ait le droit de paraître devant la majesté divine.

Ce sacrifice toutefois est un événement trop tragique et trop cruel pour qu'il soit question de le répéter. Il a été d'ailleurs parfait et pleinement suffisant. Mais alors cette oblation sanglante aura-t-elle eu pour conséquence fâcheuse de faire disparaître le sacrifice de la surface de la terre et de priver ainsi à tout jamais la religion nouvelle d'un élément qui paraît bien être essentiel au culte ? Les fruits de la Rédemption nous viendront-ils, en outre, directement sans les signes et les symboles jusque-là si chers au cœur de l'humanité ? En d'autres termes, le culte récemment établi sera-t-il tout intérieur et privé de symboles sanctificateurs, ou bien l'homme continuera-t-il de s'unir à Dieu par le moyen des rites et des gestes sacrés ? Sans doute, pour recevoir les bienfaisantes influences de la Rédemption opérée par le Christ, il faudra d'abord croire en lui<sup>3</sup>. Mais le Sauveur, qui commande à tous les hommes d'offrir à Dieu le culte qu'il est venu inaugurer lui-même, se contentera-t-il de l'effort isolé de leur foi, ou bien exigera-t-il davantage ? C'est bien de la sorte, en effet, que le problème se pose. Le culte rendu par le Christ est le seul qui compte maintenant. Il a été rendu une fois pour toutes dans sa réalité historique au Calvaire. Les hommes doivent se l'approprier. Comment renouveler ce culte dont la perfection semble répugner à tout recommencement, et comment le renouveler à la façon humaine, c'est-à-dire, sensible ?

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 1-6.

2. *Loc. cit.*, a. 3, c.

3. *Joan.* 3, 14-15; *Rom.*, 3, 25-26; *Gal.*, 3, 22, 26; *Phil.*, 2, 3, 9.

Le Christ, qui était Dieu, a merveilleusement résolu le problème. Afin de perpétuer son culte ici-bas, il a enfermé son mystère et son sacrifice dans un rite efficace, il a institué la sainte Eucharistie, à la fois sacrifice et sacrement de la Nouvelle Loi.

«Après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des fils d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, Notre-Seigneur se constitua lui-même la Pâque nouvelle pour être immolé par l'Église sous des signes sensibles par le ministère des prêtres, en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque par l'effusion de son sang, il nous racheta pour nous arracher à la puissance des ténèbres et nous emmener dans son royaume»<sup>1</sup>.

La terre possède ainsi le sacrement de la Rédemption; elle peut désormais renouveler jusqu'à la fin des siècles le sacrifice unique du Calvaire et exprimer d'une façon sensible sa religion.

Le Christ cependant ne s'est pas contenté de nous léguer cet héritage déjà si précieux de la sainte Eucharistie: elle-même n'est que le couronnement et la fin d'un merveilleux organisme sacramentaire. Les fruits sacrés de la Rédemption sont enfermés encore dans six autres sacrements de la Nouvelle Alliance, porteurs de richesses divines, «reliques vivantes de l'Incarnation».

Les sacrements ont pour but non seulement de donner la grâce qu'ils signifient, mais ils constituent aussi une profession de foi dans l'œuvre rédemptrice du Christ, et l'oblation renouvelée de son culte. Ceci apparaît très clairement dans la sainte Eucharistie, qui est en même temps un sacrement qui confère la grâce et un sacrifice qui rend hommage à la majesté souveraine. Les autres sacrements, s'ils n'ont pas la forme d'un sacrifice réel, n'en expriment pas moins implicitement l'offrande du culte du Christ. Recourir à ces sources de grâces, c'est reconnaître, en effet, le domaine absolu de Dieu, c'est, dit saint Thomas, un acte du culte latreutique<sup>2</sup>, c'est un honneur rendu au sacerdoce du Christ auquel les sacrements empruntent toute leur vertu. Nous avons d'ailleurs une preuve de cette assertion dans le fait que l'Église a toujours considéré l'administration des sacrements comme une partie essentielle de la liturgie. Or la liturgie consiste précisément à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. *Les sacrements ne sont donc pas seulement des moyens de sanctification, mais par eux se trouve aussi constitué le culte visible auquel nous devons participer*<sup>3</sup>.

Le culte comprend aussi, il convient de le noter, outre la collation et la réception des sacrements, la prière officielle de l'Église et l'ensemble des cérémonies liturgiques. Ces actes, d'institution ecclésiastique, ont évidemment une valeur d'hommage moindre, mais, comme dit si bien le Père Clé-

1. Trid., sess. XXII, c. 1; Denz., 938.

2. *Sum. theol.*, II-II, q. 89, prol.: «Deinde considerandum est de actibus exterioribus latræ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel nomen divinum...»—Cf. I Petr., 3, 21.

3. Cf. B. Durst, O. S. B., *De characteribus sacramentalibus*, dans *Xenia thomistica*, t. II, Romæ 1925, p. 562-563.



rissac, O.P., «l'Église ramène toutes ces choses sous l'influence salutaire de son sacrifice, elle en fait une rédemption détaillée et continue»<sup>1</sup>.

Ainsi, le culte de la religion chrétienne dérive bien du sacerdoce du Christ. Nous l'avons vu, il est le culte même rendu par Jésus-Christ en vertu de son sacerdoce. Il n'y a pas deux cultes, celui que le Christ a rendu et celui que nous devons rendre. Il n'y en a qu'un, celui du Christ lui-même.

Qu'est-ce qui donnera à l'homme le pouvoir de continuer sur la terre le culte établi par Jésus-Christ? C'est, répond saint Thomas, le caractère sacramentel qui a précisément pour mission de nous faire entrer dans la religion chrétienne. Tout le culte liturgique émane du sacerdoce du Christ; le caractère sacramentel nous ordonne à ce culte et nous permet de le propager ici-bas; ce caractère est donc véritablement, lui aussi, une émanation du sacerdoce du Christ, il est réellement une participation au sacerdoce du Prêtre Éternel.

Que le caractère soit en rapport avec le sacerdoce du Christ, nous le comprenons bien; l'argumentation précédente nous l'a assurément fait voir. Mais pourquoi affirmer qu'il en est une émanation, une participation? Cette conclusion ne soulève-t-elle pas une difficulté? Le caractère est un don surnaturel et à ce titre il est produit par Dieu lui-même, qui en est la cause principale: il semble plutôt être une dérivation de la sainte Trinité que du sacerdoce du Christ. Les Pères n'ont-ils pas répété que le caractère nous configurait à la Trinité?

Pour résoudre l'objection, il importe de distinguer entre la cause efficiente et la cause exemplaire. Sans aucun doute, le caractère est une qualité surnaturelle produite dans l'âme par la Trinité tout entière, et dans cet ordre de causalité efficiente, c'est à la Trinité elle-même qu'il nous configure, ainsi que l'ont souvent noté les Pères et les anciens Scolastiques. Mais le Christ-Prêtre est *spécialement* cause exemplaire du caractère sacramentel, qui n'est pas autre chose qu'une certaine participation, une puissance ministérielle du sacerdoce de notre divin Sauveur. Dieu n'est pas *formellement* prêtre; il ne saurait donc être cause exemplaire de notre sacerdoce *en tant que formellement conforme à la chose produite*. Le Verbe Incarné, au contraire, est formellement prêtre en tant qu'homme; c'est donc lui qui, à vrai dire, est la cause exemplaire du sacerdoce chrétien. Ainsi, l'on peut conclure avec Jean de Saint Thomas que le caractère vient de la Trinité «effective», et du Christ «participative et exemplariter»<sup>2</sup>. Saint Thomas a donc raison d'affirmer que le caractère est une participation au sacerdoce de Jésus-Christ. Le temps est maintenant venu d'étudier la nature de cette participation.

## § II.—NATURE DE CETTE PARTICIPATION.

Parce qu'il configure l'âme au souverain Prêtre, le caractère sacramentel est appelé par saint Thomas le caractère du Christ. Cela ne signifie

1. *Le Mystère de l'Eglise*, Éditions du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise, 1917, p. 72.

2. Cf. Joan. a S. Thoma, *Curs. theol., De Sac. in Genere*, t. IX, q. 63, disp. 25, a. 3, n. 2, 3, 4.

pas que notre caractère est de même nature que celui du Christ. Le Christ, en effet, n'a point de caractère, mais une qualité qui surpasse tout caractère : la puissance éternelle et souveraine, le sacerdoce suprême, le sacerdoce plénier auquel nous sommes invités à participer par le caractère sacramentel. Le chef de la nation ne doit pas porter le caractère militaire, car il a en propre la dignité et la puissance royales dont ses soldats portent les insignes. Ainsi en est-il du Christ ; il ne saurait participer à aucun sacerdoce : il est la source éminemment féconde de tout sacerdoce. Et ce divin sacerdoce, nous l'avons vu, n'est pas un être de raison, une pure abstraction qui loge dans le cerveau des théologiens, mais une réalité ontologique par laquelle nous avons été rachetés et définitivement réconciliés avec notre Père des cieux. De même que le Verbe Incarné par sa consécration substantielle possède le sacerdoce en plénitude, ainsi par le caractère sacramentel, consécration accidentelle, nous entrons en participation de sa perfection et de sa puissance sacerdotales. Le caractère sacramentel, à la fois consécration et puissance dérivées du sacerdoce du Christ, peut être envisagé en lui-même et dans son exercice. Nous venons d'indiquer la matière des considérations qui vont suivre.

1. *Le caractère en acte premier.*—Pour l'Ange de l'École, le caractère appartient à l'économie des consécérations. « Dans les sacrements qui impriment un caractère, dit-il, l'homme se trouve spécialement sanctifié *par une certaine consécration* qui le députe au culte divin »<sup>1</sup>. Il avait écrit dans les *Sentences* : « L'impression du caractère se fait par une *certaine sanctification* de l'âme raisonnable, dans la mesure où sanctification signifie députation de quelqu'un à quelque chose de sacré »<sup>2</sup>. La sainteté participée peut être personnelle ou députative. La sainteté personnelle implique la présence de la grâce habituelle dans l'âme. La sainteté députative est une orientation de notre âme vers les fonctions du culte. « D'où, conclut saint Thomas, les choses dédiées à Dieu sont appelées saintes »<sup>3</sup>. La consécration du caractère ne confère donc pas une sainteté subjective et personnelle, bien qu'elle puisse l'exiger<sup>4</sup>, mais plutôt une sainteté cultuelle et députative qui destine l'âme au service de Dieu.

En étudiant le sacerdoce du Christ, nous avons vu comment la grâce d'union consacrait son humanité et en faisait la propriété même de Dieu. Si, en effet, être consacré signifie être relié à la divinité, être constitué et voué à son service et à son culte, quelle n'est pas la consécration d'une humanité que le Verbe s'approprie en lui communiquant sa propre subsistance ? C'est assurément la plus haute consécration qui soit, puisque c'est la consécration substantielle d'une nature humaine hypostasiée en Dieu. En vertu de cette consécration, le Christ est prêtre et pontife, et il devient le sujet unique et universel du culte.

Tous les hommes doivent entrer dans ce mouvement d'adoration dirigé par le Christ. Il n'y a plus qu'une seule religion, un seul culte, un seul

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 6, ad 2.

2. In IV Sent., dist. 4, q. 1, a. 3, sol. 4.

3. *Sum. theol.*, I, q. 73, a. 3.—Cf. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 6, ad 2; II-II, q. 81, a. 5 et 8; II-II, q. 99, a. 1; I-II, q. 101, a. 4.

4. *Sum. theol.*, II-II, q. 184, a. 6.



autel. Cependant, pour entrer officiellement dans ce culte que nous sommes appelés à rendre désormais, il faudra être consacré un peu à l'exemple du Chef lui-même; pour que la glorification et l'hommage du Christ deviennent aussi les nôtres, il faudra devenir, d'une certaine façon, la propriété de Dieu.

Les Juifs de l'Ancienne Loi portaient dans leur chair le signe corporel de leur appartenance à Yahweh. Les fidèles de la Loi nouvelle, qui est la Loi de l'Esprit, devront porter dans leur âme la marque indélébile de leur union à Dieu.

Le caractère sacramentel sera précisément cette qualité spirituelle qui nous reliera au Christ et à Dieu. Ce caractère est notre sacre royal, il est l'onction mystérieuse qui nous marque à l'effigie de notre Chef. Grâce à lui, nous devenons saints, c'est-à-dire, consacrés et députés au culte chrétien. Grâce à lui, nous sommes scellés à l'image du Christ, nous reproduisons en nous la physionomie, les traits du Consacré par excellence. L'onction sacerdotale du Christ est, pour ainsi dire, universelle, débordante; elle est bien, comme dit saint Thomas, «la source de tout sacerdoce»<sup>1</sup>. Elle pénètre d'abord notre divin Sauveur, puis se répand sur chacun de ses membres. Le caractère est donc véritablement la «frappe du Liturge souverain»<sup>2</sup>, qui fait de nous de nouveaux christes, des oints et des consacrés, nous incorpore inchoativement et radicalement au second Adam, Rédempteur de l'humanité<sup>3</sup>.

Il est évident que le caractère ne saurait soutenir toutes les comparaisons avec la grâce d'union, et qu'il ne nous donne pas, comme chez le Christ, une consécration substantielle. Il ne faudrait pas pousser trop loin les analogies. Nous voulons dire cependant qu'il nous confère une consécration accidentelle qui nous relie au Christ et à Dieu, et nous permet de prendre part au culte authentique et officiel, instauré par le Grand-Prêtre de la Loi nouvelle. Cette consécration se rattache à la consécration substantielle de l'union hypostatique dont elle est un écoulement et une dérivation. Nous avons donc raison d'affirmer que le caractère sacramentel est une participation à la consécration sacerdotale du Christ<sup>4</sup>. Il est encore une participation à son pouvoir souverain.

A quel prédicament appartient le caractère sacramentel? Question assez épineuse et à laquelle les théologiens ont donné diverses réponses. D'abord, est-il bien sûr que le caractère puisse se ranger dans une caté-

1. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 4, c.

2. A. Croegaert, *Les cérémonies du Baptême et de la Confirmation*, 2e éd., Éditions de l'Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, par Lophem-les-Bruges, Belgique, 1935, p. 110.

3. L'incorporation parfaite au Christ se fait par la grâce sanctifiante.

4. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 3, n. 3.—Nugno, O.P., *Commentarii ac Disputationes in III*, q. 63, a. 3.—M.-J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Mainz, 1931, p. 554, 555, 560: «Überall bewahrt sich also unsere zu Anfang ausgesprochene Idee, dass der Charakter, wodurch die Christen gesalbt werden und Christen sind, in ihnen analog dasselbe ist, was in Christus, wodurch der Christus ist—die hypostatische Union der Menschheit mit dem Logos» (p. 555).—R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion*, Augsburg, 1932, p. 14: «Was in Christus die gottmenschliche Vereinigung bedeutet, das bedeutet für unser Leben das Merkmal...»—E. Mura, op. cit., p. 322.—F. Jürgensmeier, *Der Mystische Leib Christi*, Paderborn, 1934, p. 118: «Dem Charakter entspricht bei Christus die hypostatische Einigung der menschheit mit dem Logos...»

gorie? Ne dit-il pas, comme la grâce d'ailleurs, une participation formelle à quelque chose de divin et, à ce titre, n'est-il pas une entité surnaturelle qui excède et transcende tout prédicament? Le caractère, en effet, n'est pas du surnaturel modal, comme le miracle par exemple, mais du surnaturel substantiel qui, non seulement dans son mode de production, mais en lui-même, dépasse toute nature créée ou créable. Tout cela est vrai, mais il ne répugne pas toutefois qu'un être, sous un certain rapport, soit dans un prédicament et, sous un autre rapport, n'appartienne pas à ce prédicament ou même n'appartienne à aucun prédicament. Ainsi par exemple, le concept ou l'idée d'homme est formellement et par participation une substance, tandis qu'entitativement, c'est un accident. Le caractère, pareillement, selon la participation surnaturelle qu'il implique ne saurait entrer dans un prédicament; mais entitativement, matériellement, c'est un être créé qui a sa place dans les dix prédicaments. Nous avons dit plus haut que le caractère était une réalité essentiellement surnaturelle; cela n'empêche pas qu'il soit en même temps quelque chose de créé. En effet, une chose n'est pas dite essentiellement surnaturelle dans ce sens qu'elle n'est pas créée —le surnaturel substantiel pouvant être de l'incrédé comme la Trinité, ou du créé comme la grâce—mais dans ce sens seulement *qu'en elle-même* elle est une participation surnaturelle de quelque perfection divine.

Le caractère sacramentel se présente jusqu'ici comme un cachet surnaturel, une empreinte spirituelle qui voue l'âme au culte de Dieu.

«Or le culte divin, remarque saint Thomas, consiste ou à recevoir certaines choses ou à les livrer aux autres. Pour l'une et l'autre de ces deux choses est requise une certaine puissance; car pour livrer quelque chose aux autres est requise une puissance active; et pour recevoir soi-même quelque chose est requise une puissance passive. Il suit de là que le caractère implique une certaine puissance spirituelle, ordonnée aux choses qui regardent le culte divin»<sup>1</sup>.

Pour être concluante, cette argumentation doit être bien comprise. Il ne s'agit pas ici d'une députation quelconque, mais d'une perfection première radicale validant les actes sacramentels à poser ou à recevoir; sans cette députation, les actes en question sont nuls devant Dieu. Le caractère ne suppose pas dans l'âme une puissance quelconque par rapport aux actions surnaturelles; il est donné comme un principe premier de validité sacramentelle. Aussi bien n'a-t-il pas seulement un mode de puissance comme les habitudes surnaturelles; il est une puissance communiquée tout entière de l'extérieur et qui nous vient en droite ligne du sacerdoce du Christ et de la puissance d'excellence que ce dernier a en propre sur toute l'Église. On peut donc inférer que le caractère est une puissance à la fois active et passive, parce que de ce principe dépend la validité des actions cultuelles que l'homme est appelé à poser ou à recevoir dans la religion du Christ<sup>2</sup>. Essayons de comprendre maintenant comment et dans quelle mesure ce pouvoir est une participation de la puissance sacerdotale de Jésus-Christ.

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2, c.

2. Cajet., *Comm. in III*, q. 63, a. 2.—Joan. a S. Thoma, *op. cit.*, q. 63, disp. 25, a. 2, n. 14 et 16.



Par le fait de la grâce d'union et de la grâce habituelle, le Christ possède la plénitude même du pouvoir sacerdotal. Placé à la tête de l'humanité, il peut rendre à Dieu la glorification suprême qui lui revient, il peut satisfaire pour les péchés des hommes et leur mériter les biens surnaturels. Il a toute puissance, ce Grand-Prêtre du tabernacle éternel, pour fonder la religion nouvelle et jeter les bases du culte liturgique parfait.

Le caractère sacramental, nous le savons déjà, est une qualité qui précisément nous ordonne et nous députe à cette religion inaugurée par le Christ, et nous permet de reproduire les actions cultuelles du Pontife suprême. Pour rendre à Dieu le même culte que le Christ, il faudra donc que nous entrons en participation de sa puissance sacerdotale. C'est ainsi que le caractère est une émanation de la puissance sacerdotale qui réside en plénitude dans le premier Prêtre.

La puissance sacerdotale du Christ s'est exercée de deux façons différentes: en communiquant aux hommes les bienfaits de Dieu, en faisant monter vers son Père les prières et les réparations de l'humanité. Pour remplir cette fonction, il convenait que son pouvoir sacerdotal résidât principalement dans l'intelligence et dans l'intelligence pratique. Communiquer aux hommes les choses de Dieu et offrir à Dieu les choses des hommes, cela doit se faire par un acte d'intelligence. Au surplus, l'institution de la religion chrétienne ne peut s'opérer sans le concours d'une intelligence ordonnatrice et directrice. Si donc le pouvoir sacerdotal du Christ relève en premier lieu de son intellect pratique, le caractère, participation diminuée de la puissance du divin Rédempteur, nous permettant de disposer ministériellement du culte chrétien, sera, lui aussi, un pouvoir ayant pour sujet immédiat notre intelligence pratique<sup>1</sup>. Que le caractère soit subjecté dans l'intelligence, saint Thomas l'a prouvé en termes convainquants, sans parler explicitement du sacerdoce du Christ: «Le caractère, dit-il, est ordonné aux choses qui sont du culte divin. Et le culte divin est une certaine protestation de foi par des signes extérieurs. Il s'ensuit qu'il faut que le caractère soit dans la faculté de l'âme qui est la faculté de connaître, dans laquelle se trouve la foi»<sup>2</sup>. La foi réside évidemment dans l'intelligence, puisque son acte est une adhésion surnaturelle de l'esprit au vrai révélé. Le caractère en nous ordonnant au culte, nous ordonne aussi à la foi. Au vrai, le culte, pris ici absolument et faisant abstraction de toute moralité, consiste surtout à recevoir ou à administrer validement les sacrements de la Loi nouvelle. Or le recours fréquent à ces sources de grâce et la dispensation des mystères divins constituent de hautes protestations de foi divine envers l'auteur de la religion chrétienne. Le caractère, ainsi étroitement lié à la foi surnaturelle, doit donc être reçu dans la même puissance qu'elle, c'est-à-dire, dans l'intelligence. On pourrait ajouter encore que le caractère est une puissance exécutive instrumentale qui dirige nos facultés externes en vue de leur faire poser des actions cultuelles. Il faut donc qu'il soit infusé dans la puissance exécutive de notre âme, c'est-à-dire, dans l'in-

1. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 4, n. 10-12.

2. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 4, ad 3.

tellect pratique; il élève cette dernière faculté et concourt avec elle à l'exécution des opérations saintes du culte de Dieu.

La puissance du caractère est une réalité physique et qui opère physiquement, et non pas d'une façon purement morale, comme le prétendent certains théologiens, pour qui l'élément physique du caractère serait quelque chose de distinct de la puissance cultuelle elle-même. Ainsi, le caractère ne serait pas autre chose qu'une faculté d'ordre légal, consistant tout entière dans une spéciale députation au culte divin, faculté d'ordre moral qui donnerait le pouvoir d'agir officiellement dans la religion du Christ et qui cependant n'irait pas sans un sceau réel et physique imprimé dans l'âme par le sacrement<sup>1</sup>.

Comment peut-on dire avec les Conciles qu'une telle puissance est déposée dans l'âme et qu'elle est indélébile? La puissance morale, telle qu'on la trouve chez le juge, est une relation de raison et une dénomination purement extrinsèque. Le prêtre qui consacre ou qui absout concourt d'une façon instrumentale et physique à la transsubstantiation et à la rémission des péchés<sup>2</sup>. La puissance physique, entendue dans le sens véritablement thomiste, ne sauvegarde-t-elle pas mieux que toute autre la dignité du caractère sacramentel?

Cette puissance, avons-nous dit, est une simple participation à une puissance supérieure, un écoulement, une dérivation, une émanation d'une autorité plus élevée. Elle suppose donc une imperfection. Le caractère n'est qu'une puissance ministérielle, diminuée et incomplète<sup>3</sup>; voilà pourquoi saint Thomas l'appelle une *certaine* participation au sacerdoce du Christ. Par le caractère, nous devenons les ministres de Jésus-Christ. Or le ministre n'agit pas uniquement par sa vertu, mais surtout par la vertu de l'agent principal<sup>4</sup>. Dans le culte rendu à Dieu, l'homme et le Christ ne sont donc pas deux causes principales coordonnées, mais deux causes dont l'une, instrumentale, est subordonnée à l'autre, principale. Le caractère nous met en mesure de poser, non pas notre action pure et simple, mais l'action même du Christ-Prêtre. Il ne constitue pas l'intelligence cause principale, capable d'agir «simpliciter», mais plutôt cause instrumentale, pouvant produire au nom et par la vertu du Christ des effets surnaturels.

Gardons-nous cependant de confondre le caractère avec la motion instrumentale, qualité transitoire mobile, essentiellement en voie vers un terme. Le caractère n'est pas simplement un concours actuel passager, il est un principe permanent d'opération, une puissance inamissible et indélébile

1. Cf. Billot, *De Sacramentis Ecclesiæ*, t. I, ed. 5a, Romæ 1914, p. 160 et 161: «Haec et alia permulta quæ brevitatis causa omittuntur, satis ostendunt non esse hic fingendam potentiam activam physice elicivam operationis, aut potentiam physice receptivam actus, sed facultatem ordinis legalis, quæ in speciali deputatione tota consistit, licet non detur nisi cum physica obsignatione qua homo intus in anima obsignatur ut alicui servitio sacro in domo Christi mancipatus.»

2. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2; Cajet., *Comm. h. l.*; Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 2, dub. 2, n. 117, 118; Salmant, op. cit., disp. 5, dub. 2, n. 4; Capreolus, *Libri Defensionum*, IV, d. 4; Soto, *In IV Sent.*, 4; Nugno, *In Tertiam Partem*, q. 63, a. 2; Sylvius, *Comm. in Tertiam Partem*, q. 63, a. 2; Contenson, *Theol. Mentis et Cordis*, De Sacr., disp. 1, c. 2, spec. 1; Prado, *In Tertiam Partem*, q. 63, dub. 2, n. 6; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, disp. 4, a. 2, concl. 3; Gotti, *Theol. schol. dogm.*, t. 13, q. 5, dub. 2.

3. *Sum. theol.*, III, q. 82, a. 1, ad 1.

4. *Sum. theol.*, III, q. 64, a. 9; *ibid.*, q. 87, a. 4 et 5.



qui adhère éternellement à l'âme du baptisé. Aussi se distingue-t-il nettement de la motion sacramentelle qui n'est pas donnée par mode de principe permanent dans les sacrements, mais plutôt par mode de concours actuel, élevant le sacrement et produisant l'effet surnaturel; le sacrement une fois administré, la vertu instrumentale cesse d'elle-même et disparaît. Le caractère, lui, est une forme permanente, mais une forme qui par elle-même n'a pas d'activité et qui, seule, ne saurait rien produire relativement aux effets surnaturels. Pour se mettre en branle, elle a besoin d'une motion étrangère qui lui vienne de la cause principale. Le caractère donne à l'intelligence, sinon une activité en permanence, du moins une aptitude stable, une capacité à recevoir d'une façon, pour ainsi dire, connaturelle le concours de l'agent principal, grâce auquel elle pourra poser des actes liturgiques, tout comme si elle avait à cette fin une puissance naturelle. Nous pourrions nous servir, à notre gré, de cette faculté surnaturelle du caractère; infailliblement Dieu surélèvera notre opération et l'associera à son œuvre surnaturelle. On le comprend sans peine, cette puissance n'a pas toute la perfection d'une puissance proprement dite, puisqu'elle n'est pas de soi et premièrement opérative; elle dépend non seulement dans son être, mais encore dans son agir, d'une cause supérieure. Principe d'opération subordonné ministériel, instrumental, tel est le caractère sacramentel. Imparfait dans son genre, il est une puissance par réduction<sup>1</sup>. Nous saisissons mieux encore la nature de cette puissance instrumentale, lorsque nous étudierons dans un instant l'acte ministériel du caractère.

Si le caractère est une puissance, ne sommes-nous pas en contradiction avec l'expression traditionnelle du signe et du cachet dont ont parlé si souvent les Pères et les anciens théologiens? Saint Thomas ne nie pas que le caractère soit un signe; il commence même par le considérer sous cet aspect; pour lui cependant, le caractère est essentiellement une puissance, réalité qui fonde tous les rapports que cette empreinte spirituelle peut entretenir avec Jésus-Christ, l'Église ou la grâce. La définition du caractère comme signe n'est donc pas une définition quidditative ou essentielle, mais purement accidentelle<sup>2</sup>.

Le caractère nous apparaît donc comme une véritable participation à la consécration sacerdotale du Christ, ainsi qu'à son pouvoir souverain. Il est bien, comme le définissent les Carmes de Salamanque, exprimant adéquate-ment la pensée du maître, «une puissance spirituelle configurant les hommes au sacerdoce du Christ, pour recevoir ou donner les choses spirituelles»<sup>3</sup>. Nous croyons en avoir dit suffisamment sur la première partie de cette définition, c'est-à-dire, sur la puissance du caractère sacramentel; portons maintenant notre attention sur la seconde partie, c'est-à-dire, sur l'acte auquel est ordonnée cette même puissance.

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2.

2. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 2, dub. 1, n. 26: «At vero character, cum sit res et sacramentum, non habet principaliter rationem signi seu sacramenti, sed rationem rei quæ simul est sacramentum seu signum. Unde non est in genere signi, sed in genere rei, quæ habet esse signum; sicut signa naturalia non sunt essentialiter in genere signi, sed accidentaliter, quia fundant talem relationem».

3. Op. cit., disp. 5, dub. 4, n. 74.

2. *Le caractère en acte second.* — Le caractère sacramentel est une participation réelle à la puissance sacerdotale du Christ. Ce pouvoir toutefois ne doit pas rester inopérant, il est essentiellement ordonné à produire des actes. L'exercice du caractère n'est pas autre chose que la liturgie chrétienne, comprenant l'offrande du sacrifice de la Messe, centre de la religion, la collation ou la réception des sacrements, et l'ensemble des prières et cérémonies instituées par l'Église, Corps visible du Christ. Notre intention est de montrer ici comment, en vertu des pouvoirs que nous confère le caractère, nous reproduisons des actions sacrées qui, en dernière analyse, sont les actions du Christ lui-même.

Le caractère est une puissance ministérielle: son fonctionnement se rattache donc à l'ordre des activités instrumentales.

Nous savons que l'instrument concourt à la production d'un effet qui dépasse ses forces naturelles. Pour en arriver là, il est de toute nécessité qu'il reçoive d'un agent supérieur une vertu d'emprunt, une énergie transitoire qui lui permettra de s'élever au-dessus de son niveau normal. Cela n'empêche pas cependant que l'instrument, s'il a besoin d'une motion qui l'élève pour pouvoir produire l'effet supérieur voulu par la cause principale, n'en possède pas moins lui-même une vertu propre qui précède et dispose en quelque manière l'action de l'agent principal. L'effet qui résulte de ces deux forces combinées ressemble non pas à l'instrument employé, mais à la cause principale. Un agent créé ne peut agir sur un instrument que du dehors. Dieu, au contraire, n'est pas limité dans son action par les qualités extérieures des créatures; il peut les atteindre immédiatement et pénétrer jusque dans les profondeurs de leur être<sup>1</sup>. Même aux mains de la cause principale divine, l'instrument, qu'il soit matériel ou spirituel, garde son activité propre et dispose, pour ainsi dire, l'action de l'agent supérieur. Dieu peut se servir de n'importe quel objet créé pour produire des effets surnaturels. Tout ce qui est de l'être peut devenir agent de transmission de la puissance divine: objets matériels, actes extérieurs, puissances spirituelles, opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté, tout cela peut opérer comme instruments de la vertu divine<sup>2</sup>.

Appliquons maintenant ces données philosophiques aux merveilles que Dieu a voulu opérer par le caractère sacramentel.

Le caractère nous assimile au Christ-Prêtre. Or ce n'est pas la même chose pour l'humanité sainte de Notre-Seigneur d'être unie hypostatiquement à la divinité, et de produire par une motion instrumentale un effet surnaturel. Ainsi en est-il des ministres du Christ. Ils sont d'abord configurés à leur Chef d'une façon permanente et définitive par le caractère; ils ont ensuite une activité instrumentale pour ce qui regarde la dispensation des mystères divins. C'est cette activité, cet acte ministériel du caractère que nous voudrions considérer ici.

1. *Sum. theol.*, III, q. 62, a. 1, ad 2.—Cf. *Sum. theol.*, I, q. 18, a. 3; *ibid.*, q. 45, a. 5; I-II, q. 16, a. 1 et a. 3; *ibid.*, q. 112, a. 1, ad 1; III, q. 62, a. 4 ad 1.

2. Cf. E. Hugon, O.P., *La Causalité instrumentale*, 2e éd., Paris 1924, p. 1-36.



A proprement parler, il est bon de le noter immédiatement, le caractère n'a pas d'acte propre qui lui corresponde formellement, car, encore une fois, il n'est pas une puissance principalement opérative; son rôle consiste à faire en sorte que des actes substantiellement et vitalement intellectuels, aient une force et une efficacité sacramentelles dans la religion du Christ. Le caractère n'a pas pour mission de produire des actes d'intelligence, mais uniquement d'imprimer à ces actes un mode de subordination au sacerdoce du Christ.

Qu'on n'aille donc pas concevoir cette puissance du caractère comme une nouvelle faculté, capable de produire *d'elle-même* des actes nouveaux. Non, elle n'est pas autre chose qu'une surélévation permanente de l'intelligence qui permet à celle-ci de poser des actes supérieurs à ses énergies natives.

Ainsi, en vertu du caractère, certains actes dont le foyer est l'intelligence, reçoivent une formalité nouvelle, revêtent une validité sacramentelle qu'ils n'avaient pas auparavant, acquièrent un mode de subordination et de configuration au sacerdoce du Christ-Prêtre, reflètent la consécration de la puissance qui les produit.

L'homme est un instrument libre et animé entre les mains de Dieu. En possession du caractère, il pourra poser quand il voudra des actes cultuels et religieux. Dieu ne lui refusera jamais son concours. Ce concours toutefois est nécessaire. Le caractère, en effet, est une puissance qui possède en permanence, mais en acte premier seulement, la vertu de la cause principale. Pour entrer en mouvement, elle a besoin du concours élévateur de Dieu; ce concours d'ailleurs ne lui fera jamais défaut puisqu'il lui est devenu, pour ainsi dire, connaturel; il lui faut une nouvelle activité divine, transitoire et mobile, en tendance vers le but à atteindre, c'est la vertu surajoutée qui produit des effets plus nobles et plus parfaits que l'instrument laissé à lui-même, et qui, ici, produit des effets surnaturels et fait en sorte que des actions humaines soient en même temps des actions du Christ-Prêtre.

L'humanité de Notre-Seigneur ne concourt, il est vrai, que ministériellement à la production de la grâce dans les âmes, mais, de par son union au Verbe, ce rôle lui revient beaucoup plus naturellement qu'à un autre être, qu'à une pierre ou à un animal par exemple. Il en est de même pour les ministres revêtus du caractère. Évidemment, Dieu pourrait se servir de n'importe quel être et l'élever pour produire l'effet qu'il veut dans les âmes; aucune créature cependant ne peut faire en sorte que cette élévation lui soit due. Au contraire, à celui qui possède le caractère est due, oserais-je dire, l'élévation divine, la motion instrumentale ordonnée aux effets surnaturels, et cela, quand il le voudra et autant de fois qu'il le voudra. On pourrait comparer l'homme en possession du caractère à un crayon bien aiguisé qui est un instrument proportionné et, en quelque sorte, connaturel pour écrire; les autres hommes ou les autres êtres peuvent *absolument* être élevés par Dieu pour produire la grâce, mais ils sont comme des crayons non préparés pour écrire.

On le voit, ces actes sont initialement et formellement des actes de l'intelligence, parce qu'ils en proviennent comme de leur source; mais ils sont en même temps saints, parce qu'ils sont posés dans le rayonnement

et sous l'influence de la consécration du caractère. Dans le culte rendu à Dieu, le Christ est cause principale et l'homme, revêtu du caractère, est un instrument entre les mains du Christ-Prêtre. Mais, quand il s'agit des effets surnaturels produits par les sacrements, le Christ est alors, lui aussi, instrument conjoint de la Divinité, seule cause principale; l'homme devient l'instrument séparé de Dieu, élevé à la dignité de cause efficiente subordonnée au Christ-Prêtre. On voit dès lors l'admirable subordination des causes dans la production de la grâce sacramentelle. Dieu, cause première et principale de cette grâce, la fait arriver dans les âmes par l'humanité sainte de Notre-Seigneur, par le caractère sacramentel opérant lui-même de concours avec l'intelligence pratique, enfin par le rite sacramentel. Dans l'acte du caractère, où est l'effet de la cause instrumentale et celui de la cause principale? L'acte intellectuel dans la mesure où il provient d'une puissance préparée à recevoir quasi-connaturellement l'influx de la cause principale, tel est, semble-t-il, l'effet propre de la cause instrumentale, c'est-à-dire, ici, du caractère; l'acte intellectuel, en tant que culturel et sacré, subordonné au sacerdoce du Christ, voilà l'effet de la cause principale; ce n'est plus seulement l'acte d'un homme, c'est l'acte d'un ministre du Christ et de Dieu.

Le caractère nous permet de poser des actes valides dans la religion du Christ. Ces actes ne sont pas seulement intérieurs et immanents, mais aussi extérieurs. Remarquons-le toutefois, l'acte primordial du caractère est un acte d'intelligence pratique. Ainsi par exemple, le caractère baptismal communique à l'intelligence pratique l'efficacité voulue pour mettre en mouvement les autres puissances à l'effet de recevoir valablement les sacrements de la Nouvelle Loi. Le caractère chrismal donne à l'intelligence la force de commander aux autres facultés la confession externe de la foi et sa défense contre les attaques des ennemis. Enfin, l'intelligence, en possession du caractère sacerdotal, peut mouvoir à son tour efficacement les puissances externes pour administrer «ex officio» les sacrements aux fidèles. On le constate, l'acte du caractère est avant tout un acte de la puissance exécutive de l'âme, qui est, comme dans toute substance spirituelle, l'intellect pratique<sup>1</sup>.

Cet acte, c'est l'«imperium» de l'intelligence, ordonnant tout au culte divin et mettant en mouvement les autres facultés en vue d'exercer les actions hiérarchiques<sup>2</sup>. Il ordonne le ministre ou le sujet à l'œuvre sacra-

1. Cf. Salmant., op. cit., disp. 5, dub. 2, n. 51.—Gonet, *Clypeus theol. thom.*, t. IV, a. 3, n. 100: «Itaque character baptismi subjectatur immediate in intellectu practico, quia ipsum debet elevare, dando efficaciam imperio ejus ad dirigendas et movendas cæteras potentias hominis in ordine ad receptionem validam aliorum sacramentorum. Character confirmationis debet similiter pro suo subjecto immediato habere eundem intellectum, quia elevat illum dando vigorem actui imperii ipsius, ad inferendam mediis aliis potentis actionem ex officio protestativam fidei contra hostes Christi. Denique character ordinis ideo pariter in intellectu practico immediate residet, qui tribuit actui imperii ipsius efficaciam ad conficienda valide et ex officio, mediis aliis potentis, alia sacramenta, et convertendam substantiam panis et vini in corpus et sanguinem Christi.»

2. Cf. Salmant., loc. cit., n. 51, 57, 58: «... Sed hujusmodi potentia est intellectus sub munere practici; siquidem ad intellectum sub munere spectat, quod per actum imperii moveat et dirigat alias potentias ad opus...»—... «Unde hujusmodi actus (profitendi fidem, ministrandi sacramenta...) quatenus tales, procedunt imperative ab intellectu formato et determinato per characterem.»—... «Character elevat et determinat intellectum practicum ad imperium, quo inducat actus externos eidem characteri correspondentes.»



mentelle qu'il faut poser ou recevoir selon les intentions propres, il commande la position ou la réception de l'acte par une intimation non pas purement spéculative, mais pratique; il applique enfin les facultés à l'action. Les actes extérieurs se rattachent ainsi médiatement au caractère et ils en dépendent dans leur validité et leur sacramentalité; mais c'est l'«*imperium*» qui déclenche toute cette activité liturgique et sacerdotale qui se relie, par le caractère, à l'activité religieuse et sacerdotale de Jésus-Christ lui-même.

Le caractère n'est pas une perfection donnée à l'intelligence *en vue de la bien disposer par rapport à une fin surnaturelle*. Certes, il est une participation au sacerdoce du Christ, et c'est évidemment une perfection fort appréciable que de posséder dans son âme le caractère du Christ; mais il est cependant une participation imparfaite, et retenons bien que le caractère n'affecte pas notre âme de la même façon que le sacerdoce du Christ affecte l'âme du Verbe Incarné. Le Christ est prêtre par la grâce d'union et la grâce capitale; déjà, par la grâce d'union, son humanité est sanctifiée en raison même de son union personnelle au Verbe, et ses actions sacerdotales ont une valeur méritoire et satisfactoire infinie; cette même humanité reçoit aussi la plénitude de la grâce créée qui couronne merveilleusement l'œuvre de sanctification déjà commencée. Par lui-même, le caractère ne sanctifie pas personnellement le sujet qui le reçoit; il incline à un bon objet, c'est-à-dire, au culte divin, mais il n'a pas pour mission de rendre précisément un sujet bon.

La matière du caractère, c'est le culte de la religion chrétienne. Le culte, si on le considère par rapport au sujet qui le rend, n'est rien autre que la révérence due à Dieu. Rendre à Dieu l'hommage qui lui revient, lui offrir ses adorations et ses prières, c'est là le rôle de la volonté où réside la vertu de religion. Mais la religion, prise objectivement, comprend les rites et les gestes sacrés au moyen desquels nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû. Le caractère n'est pas ordonné au culte divin considéré subjectivement et, pour ainsi dire, de notre côté, mais au culte objectif. Son rôle consiste à faire poser valablement, abstraction faite des sentiments bons ou mauvais du ministre, les rites sacrés, qui sont une protestation extérieure de foi en Dieu et constituent par eux-mêmes un hommage à la majesté souveraine. L'acte du caractère, qu'il soit posé par un ministre bien disposé ou non, est donc toujours valide et en dépendance du sacerdoce du Christ dont il subit nécessairement la toute-puissante influence.

C'est, en définitive, le Christ qui agit par le caractère; il meut le ministre non pas pour que ce dernier se comporte dignement, mais pour qu'il rende à Dieu le vrai culte du Testament nouveau.

Nous aurons résumé les considérations qui précèdent sur l'acte du caractère lorsque nous aurons dit avec Jean de Saint Thomas que, si le caractère n'est pas ordonné à produire un acte vital intérieur, ni un acte extérieur quant à leur substance même, on doit affirmer cependant qu'il concourt à la production de l'acte intérieur et de l'acte extérieur quant au mode et à la formalité ministérielle de ces actes, qui, dans leur validité sacramentelle et

culturelle, sont en dépendance étroite du sacerdoce du Christ et constituent une profession de foi dans le rite de la religion chrétienne<sup>1</sup>.

## ARTICLE II.—LE CARACTÈRE EN PARTICULIER.

Bien que, par tous les sacrements de la Nouvelle Alliance, l'homme reçoive les bienfaisants effets du sacerdoce de Jésus-Christ, il n'est cependant pas officiellement député au culte divin par tous ces sacrements; seuls le Baptême, la Confirmation et l'Ordre confèrent l'aptitude à accomplir ou à recevoir *validement et simplement* les choses qui concernent le rite de la religion.

Le Baptême est la condition indispensable des autres sacrements, il en est véritablement la «porte»<sup>2</sup>, et c'est lui qu'il faut recevoir en premier lieu. Nous commençons cependant notre étude spéciale par le caractère sacerdotal, parce qu'il configure davantage l'âme au Christ et à son divin sacerdoce. On s'en rendra bientôt compte, le caractère de l'Ordre tient le premier rang de tous les caractères sacramentels; c'est lui qui nous associe le plus intimement à la dignité et aux fonctions du Pontife suprême. Avoir une idée nette et juste du sacerdoce proprement dit des prêtres de la Loi nouvelle, c'est nous faciliter l'intelligence du difficile problème du sacerdoce des fidèles.

Étant donné l'importance des trois caractères de l'Ordre, du Baptême et de la Confirmation, nous avons cru opportun de leur consacrer les deux chapitres qui vont suivre.

---

1. Op. cit., q. 63, disp. 25, a. 4, n. 44.

2. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 6, c.

(à suivre)

LIONEL AUDET.



## La connaissance du bien et du mal\*

Dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, Hegel conçoit l'évolution de l'intelligence en tant que raison consciente, comme une progressive appropriation par l'homme de la puissance infinie et de la sagesse que la foi religieuse attribue à la Providence divine «qui réalise ses fins c'est-à-dire la fin absolue, rationnelle du monde». La philosophie doit dépasser la foi, car, cette foi, dit Hegel, qu'on nomme en général foi en la Providence, est indéterminée, et ne progresse pas jusqu'à la détermination, l'application au tout, à l'ensemble du cours de l'histoire; cette foi, ajoute-t-il, n'admet pas la possibilité d'une connaissance du plan providentiel qui, dit-on, est caché à nos yeux, et qu'il est même téméraire de vouloir connaître<sup>1</sup>.

Dans l'ouvrage en cause, Hegel appuie sa position sur deux arguments, l'un tiré de la philosophie, l'autre de l'Écriture Sainte. La philosophie apporte «cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle. Cette conviction et cette vue constituent une présomption par rapport à l'histoire comme telle; ce n'en est pas une en philosophie»<sup>2</sup>.

Voici le second argument. «S'opposant nettement à ce qui est donné dans l'Écriture Sainte comme devoir suprême, à savoir, non seulement d'aimer Dieu, mais aussi de le connaître, on nie généralement aujourd'hui les paroles qui s'y trouvent, que c'est l'esprit qui conduit à la vérité, qu'il connaît toute chose et pénètre même les profondeurs de la divinité. En mettant l'être divin au-delà de notre connaissance et en général hors des choses humaines, on acquiert la facilité de s'abandonner à ses propres représentations»<sup>3</sup>.

Hegel n'hésite pas à affirmer ce que suppose une participation aussi parfaite à la connaissance du plan providentiel. «Je n'ai donc pas voulu passer sous silence que notre proposition: la raison dirige et a dirigé le

\*Travail présenté au Congrès international de philosophie tenu à Port-au-Prince, Haïti, en septembre 1944.

1. «... L'apparition de la pensée que la raison gouverne le monde se trouve liée à une autre application que nous connaissons bien—sous la forme de cette vérité religieuse que le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais qu'il est régi par une Providence. (...) Donc la vérité qu'une Providence et certes une Providence divine, préside aux événements du monde, correspond au principe indiqué, car la Providence divine, c'est la sagesse après l'infinie puissance, qui réalise ses fins c'est-à-dire la fin absolue, rationnelle du monde; la raison, c'est la pensée se déterminant elle-même en toute liberté. Mais ensuite se manifeste aussi la différence, l'opposition même de cette foi et de notre principe de la même manière que l'exigence de Socrate en ce qui concerne le principe d'Anaxagore. Cette foi, en effet, est également indéterminée, ce qu'on nomme en général foi en la Providence, et ne progresse pas jusqu'à la détermination, l'application au tout, à l'ensemble du cours de l'histoire. Or expliquer l'histoire, c'est dévoiler les passions de l'homme, son génie et ses forces agissantes; c'est cette détermination de la Providence que l'on nomme d'ordinaire son *plan*. Mais c'est ce plan, dit-on, qui est caché à nos yeux, qu'il est même téméraire de vouloir connaître». (Traduction J. Gibelin, vol. I, pp. 21-22).

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 23.

monde, est liée à la question de la possibilité de la connaissance de Dieu. Dieu s'est révélé dans la religion chrétienne, c'est-à-dire il a fait connaître à l'homme ce qu'il est, de façon à ne plus être une chose cachée, secrète; cette possibilité de connaître Dieu nous en impose le devoir»<sup>1</sup>.

Le sens du second argument est déterminé par l'univocité de la raison qui figure dans le premier argument. Car la raison spéculative de Hegel tient de la pensée dialectique qui sous-tend la méthode des limites, mais poussée à la limite où la multiplicité de nos concepts-moyens-de-connaître se trouverait réduite à l'unité absolue d'un moyen de connaître unique par lequel toutes choses seraient exhaustivement pénétrées par delà toute analogie. Et il est vrai qu'à la limite notre pensée dialectique, qui embrasse à la fois la raison dialectique et la raison spéculative de Hegel, devrait être d'un mode proprement divin où la pensée s'atteint elle-même et toute chose moyennant une espèce unique identique à l'essence divine<sup>2</sup>. Hegel a donc raison d'affirmer que la connaissance que poursuit d'après lui la philosophie est liée à la question de la possibilité de pénétrer même les profondeurs de la divinité.

Mais laissons de côté les principes plus profonds qui supportent cette position de Hegel, pour ne considérer que le sens immédiat du but qu'il assigne à la philosophie. Nous constatons alors que la sorte de philosophie que poursuit Hegel est très exactement la science du bien et du mal du chapitre 3 de la *Genèse*. Selon saint Thomas, le désir de la science du bien et du mal n'est autre chose qu'un désir d'atteindre à une plénitude de science telle que l'homme saurait se régir soi-même en toutes choses (seipsum regeret in omnibus), ainsi que les choses inférieures qui lui sont soumises; une plénitude telle que, de même que Dieu régit et gouverne toutes choses par la lumière de sa nature, de même l'homme saurait, par la lumière naturelle de sa raison, gouverner les choses qui lui sont soumises ainsi que soi-même, sans le secours d'une lumière extérieure, c'est-à-dire d'une manière parfaitement libre, pour être ainsi à soi-même providence universelle<sup>3</sup>.

1. *Ibid.*

2. Cf. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun*, pp. 106-110, 162-3.

3. Dans son *Commentaire sur les Sentences* (II, d. 22, q. I, a. 2, c. et ad 2) saint Thomas répond à la question: *Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus.*—Respondeo dicendum quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim «sicut» dicat æqualitatem in aliqua perfectione, sic homo noluisset quod ipse haberet tantam scientiam, vel potentiam, vel bonitatem quantum habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est; sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus angelus appetiit talem æqualitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus angelus inter alias creaturas excellentior erat; unde quodammodo ex ordine suæ naturæ influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suæ naturæ innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret per gubernationis et causalitatis ejusdam modum, tamen sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturæ suæ adipisci præsumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturæ suæ conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiæ plenitudinem consequeretur et ex lumine propriæ rationis, quod tamen a Deo sibi collatum esse credebatur, et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subiecta. Unde Augustinus dicit *Super psal. LXX*, ubi supra, quod noluisset ut servus teneri præcepto quasi ab



Par suite, la possession de cette science devrait nous rendre capables de nous fixer à nous-mêmes le bien et le mal moral, ou encore de prévoir le bien ou le mal qui pourrait nous arriver<sup>1</sup>.

Comment, d'après Hegel, la philosophie peut-elle surmonter concrètement l'antinomie du bien et du mal? «Ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, mais le fait que ce n'est pas comme ce devrait être; si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi»<sup>2</sup>. Cette assertion semble bien faire écho au *Prince* de Machiavel. «Mais il y a si loin de la manière dont on vit, à celle dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui devrait se faire, cherche à se perdre plutôt qu'à se conserver»<sup>3</sup>.

C'est la contingence des circonstances où nous agissons qui rend nos *providences incertaines*<sup>4</sup>. Il nous suffirait donc de nier cette contingence et de nous en libérer en nous conformant à la nécessité. Nous pourrions alors, semble-t-il, de ce point de vue, voir, d'une manière parfaitement concrète, que *toutes choses sont très bonnes*. «La philosophie donc doit nous amener... à reconnaître que le monde réel est tel qu'il doit être, que le vrai bien, la raison divine universelle est aussi la puissance propre à se réaliser. Ce bien, cette raison, sous sa représentation la plus concrète est Dieu. Dieu gouverne le monde: le contenu de sa direction, l'exécution de son plan, c'est l'histoire universelle. C'est celui-ci que veut saisir la philosophie; car seul ce qui est exécuté d'après lui, est réel; ce qui ne lui est pas conforme n'a qu'une existence factice. A la pure lumière de cette idée divine, qui n'est pas un simple idéal, s'évanouit l'apparence, que le monde est un événement insensé, sot»<sup>5</sup>.

C'est donc à bon droit que Hegel voit dans la doctrine de la liberté et de la contingence de Leibniz ainsi que dans l'optimisme de celui-ci une ébauche de sa propre solution<sup>6</sup>. En somme, il tranche la question de la

---

alio regulatus per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quo ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit, sed super hoc aliam similitudinem, ut scilicet sicut Deus lumine suæ naturæ omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adiutorio exterioris luminis.

1. ... Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum... S. Thomas, *IIa IIæ*, q. 163, a. 2, c.

2. Cf. K. Löwith, *La Conciliation hégélienne dans Recherches Philos.*, vol. V, 1935-1936, Paris, p. 401.

3. *Du Prince*, chap. 15.

4. Cogitationes mortalium timidæ, et inæertæ providentiæ nostræ. *Sap.* IX, v. 14. Cf. s. Thomas, *IIa IIæ*, q. 47, a. 3.

5. Hegel, *op. cit.*, p. 43

6. «Notre connaissance vise à acquérir la notion que la fin de la sagesse éternelle s'est produite comme sur le terrain de la nature, sur celui de l'esprit réel et actif dans le monde. Notre méditation est en cette mesure une théodicée, une justification de Dieu, que Leibniz a tentée sous forme de métaphysique à sa manière dans des catégories encore indéterminées, abstraites; le mal dans l'univers devait être compris et l'esprit qui pense réconcilié avec ce mal. En fait rien ne pousse plus à une telle

liberté, de la contingence et du mal, en identifiant la Providence divine avec l'œuvre qu'elle dirige, comme on le voit dans un texte cité plus haut. Ou encore, il introduit, dans les événements contingents envisagés en eux-mêmes et selon leur rapport aux causes prochaines, la nécessité qu'ils revêtent dans leur ordre à la cause absolument universelle qu'est Dieu<sup>1</sup>. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition que l'homme pourrait acquérir la science du bien et du mal.

Dans un essai intitulé *Révolte contre la vérité prudentielle*, De Koninck voit dans le désir de la science du bien et du mal une révolte contre les dures exigences de la vérité pratique dans l'action, une révolte contre le conditionnement de cette vérité par la rectitude de l'appétit, contre notre inéluctable condition de sujet<sup>2</sup>. L'antinomie du bien et du mal ne serait pas pour nous de conséquence si, pour être dans la vérité pratique, il suffisait à l'intelligence de se conformer à ce qui est<sup>3</sup>; s'il n'y avait point de contingence ou si notre intelligence pouvait être infailliblement conforme à ceux des contingents qui ne dépendent pas de notre volonté<sup>4</sup>; si notre action devait être ajustée uniquement à ce qui est et non pas à ce qui devrait être.

connaissance conciliatrice que l'histoire universelle. Cette réconciliation ne peut être atteinte que par la connaissance de l'affirmatif, où le négatif s'évanouit dans la subordination et la défaite, par la conscience, d'une part, du véritable but final du monde, d'autre part, de la réalisation de ce but en celui-ci, sans que finalement le mal soit maintenu à son côté. Mais ici il ne suffit pas de la simple foi au Nous et à la Providence». *Op. cit.*, p. 24.

1. ... Ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinæ providentiæ subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod univique dare voluit contingentiam vel necessitatem, præparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur unusquisque effectus secundum quod est sub ordine divinæ providentiæ necessitatem habere. Ex quo contingit quod hæc conditionalis est vera. Si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.—Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causæ proximæ, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suæ causæ. Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt. S. Thomas, *In VI Metaphy.*, lect. 3, (édit. Cathala, nn. 1220-1).

2. «Puisque dans l'action la vérité pratique dépend de la rectitude de l'appétit par rapport à ce qui est bien absolument, puisque dans le jugement prudentiel, l'intelligence dépend elle-même d'une faculté qui lui est naturellement postérieure, l'empire de l'intelligence s'y trouve restreint, l'intelligence est conditionnée. Par contre, si la raison pouvait d'elle-même et à elle seule déterminer ce qu'on doit faire ici et maintenant pour bien agir, si elle pouvait prescrire d'avance la règle prochaine de la conduite à tenir en toutes circonstances,—l'idéal de certaine casuistique,—si elle pouvait ainsi surmonter l'infini du contingent, l'ineffable et l'inénarrable, la vérité pratique dans l'agir serait indépendante de la rectitude de l'appétit de celui qui agit, ou plutôt, la bonté de l'agent et de son action serait assurée d'avance. Voilà qui serait le cas si nous étions entièrement maîtres des circonstances, si, par notre condition humaine nous n'étions pas soumis à des circonstances qui échappent à notre contrôle. Nous aurions alors la science du bien et du mal». *Semaines sociales du Canada*, XXe session, Montréal 1943, p. 114.

3. Dicit (Aristoteles)... quod bonæ et malæ mentis, idest intellectus vel rationis, quæ est speculativa et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum... S. Thomas, *In VI Ethic.*, lect. 2 (édit. Pirotta), n. 1130.

4. Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in *6 Ethic.*, cap. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per



Niant ce qui doit être, comme principe de l'action, négation grâce à laquelle nous devrions être en quelque sorte confirmés dans le bien, Hegel soustrait la prudence à l'appétit et rejette ainsi le premier principe de tout l'ordre moral, à savoir, qu'on *doit* faire le bien. En d'autres termes, pour réaliser concrètement notre assimilation à la Providence universelle, nous devrions poser au principe la négation de l'ordre moral. Puisque, d'après Hegel, ce qui n'est pas comme ce devrait être est, au fond, comme il faut que ce soit, sa science du bien et du mal ne peut s'établir que sur la négation du mal, ce qui, par conséquence, serait en même temps une négation du bien.

Le paradoxe le plus frappant de cette philosophie, science du bien et du mal, c'est qu'elle ne peut tendre vers l'émancipation de l'homme de toute condition de sujet, que dans l'assujettissement le plus indigne de l'homme, comme on le voit très manifestement dans la conception hégélienne de la liberté qui consiste à se conformer, non pas à ce qui doit être, quelle qu'en soit la difficulté, mais à se conformer à ce qui est comme à ce qui doit être. Mais alors, au lieu de dominer toujours davantage notre histoire, même en tolérant le mal que nous ne pouvons pas empêcher, nous serions de plus en plus assujettis même aux contingences que notre action aurait pu ordonner.

*Diem hominis non desideravi*, dit le Prophète Jérémie (xvii, 16). Je n'ai pas désiré le jour de l'homme. *Mihi pro minimo est ut a vobis judicer, aut ab humano die*, dit l'Apôtre (*I ad Cor.*, iv, 5). Pour moi il importe peu d'être jugé par vous, ou par le jour de l'homme. Mais l'Apôtre ajoute: *Je ne me juge pas non plus moi-même; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié: mon juge, c'est le Seigneur*. Voilà des paroles de liberté, liberté qui demeure soumise au Jour de Dieu, c'est-à-dire au Jugement de Dieu. Le désir de la science du bien et du mal est un désir d'affranchir le jour de l'homme du Jour de Dieu et d'accorder au premier le caractère final et la sécurité du dernier. Succombant à ce désir, l'homme se soustrait apparemment au Jugement de Dieu pour s'assujettir au jugement de l'homme.

Comme dit De Koninck dans l'étude déjà citée: «l'homme est né sujet. Il ne pourra jamais dominer qu'en sujet. Nous ne sommes pas les seuls à le soutenir. Les doctrines politiques les plus contraires à la nôtre et les plus perverses, ne soumettent-elles pas nos jugements à cette invention de la couardise humaine qu'on appelle jugement de l'histoire»? Même le jugement de l'histoire, si reculé qu'il soit, ne sera jamais que jugement humain. L'assujettissement au jugement de l'histoire est toujours assujettissement de l'homme à l'homme.

ALPHONSE-MARIE PARENT.

---

conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia. S. Thomas, *Ia IIæ*, q. 57, a. 5, ad 3.

## Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique

---

Dans l'exposé et dans l'application de la doctrine du spéculatif et du pratique, nous énonçons constamment des adages et des "principia per se nota quoad sapientes", qui, sous peine d'être reçus d'une manière aveugle, demandent eux-mêmes des explications. Car il importe de remarquer que les principes connus de soi «quoad sapientes» présupposent eux-mêmes une explication proprement dite que les anciens ont supposée et qu'ils connaissaient parfaitement sans toujours nous la donner d'une manière très expresse. C'est qu'ils n'ont pas toujours tenu compte de la faiblesse de leur postérité.

La lecture des auteurs contemporains, qui ont traité les difficultés soulevées par les différents endroits de la Somme théologique où saint Thomas parle du spéculatif et du pratique, nous a permis de constater que les confusions qui apparaissent au niveau de la doctrine proprement dite proviennent de malentendus sur le sens des principes les plus fondamentaux de cette doctrine, et qu'il serait inutile de discuter la doctrine elle-même tant que ces malentendus n'auraient pas été dissipés.

La théologie, dit Jean de Saint Thomas, «*aliquando procedit pure theologicæ, id est, ex principiis de fide; aliquando accipit aliqua ex scientiis naturalibus quæ illi ministerialiter deserviunt, immo etiam ex probabilibus; et in istis maxime occupatur theologia scholastica, quia magis conforme est nostro intellectui pro hac vita ex naturalibus rationibus juvari ad fidem sive defendendam, sive persuadendam.*» (*Curs. theol.*, édit. Solesmes, t. I, disp. 2, a. 12, p. 406, n. 3). Or, il n'est pas de doctrine de théologie scolastique qui use davantage de notions naturelles tout à fait fondamentales que celle qui concerne le spéculatif et le pratique. Tout ce que dit saint Thomas de la science divine la suppose, et l'ordre même de toute la Somme théologique est orienté par le moyen de cette doctrine. Il importe donc, même au point de vue de la défense de la théologie scolastique tant menacée, d'étudier ces prémisses fondamentales.

Nous nous proposons d'aborder certaines difficultés concernant ces points fondamentaux. Qu'on ne cherche donc pas ici un exposé de la doctrine, mais uniquement une tentative de rendre plus intelligibles «quoad nos» certains principes qu'elle présuppose, surtout ceux qui nous ont paru les plus difficiles. Nous n'oserions pas identifier ces difficultés avec celles qui sont les plus difficiles en soi, car il nous semble que les points en cause sont parmi ceux sur lesquels «il n'est même pas aisé de développer comme il convient les difficultés», comme dit Aristote au livre III des *Métaphysiques* (c. 1, 996a15).



On voudra bien remarquer que les textes cités ne peuvent pas être considérés comme un ensemble de textes fondamentaux sur la doctrine du spéculatif et du pratique prise dans toute son ampleur. Ils ont été choisis uniquement en vue d'illustrer et d'appuyer les points en cause dans ce travail.

## I

LA CONNAISSANCE SPÉCULATIVE ET LA CONNAISSANCE PRATIQUE  
DIFFÉRENT PAR LA FIN

«...La fin (telos) de la science spéculative, dit Aristote au livre II des *Métaphysiques* (c. 1, 993b20), est la vérité, et celle de la pratique, l'œuvre.» Et au livre III de *Anima*, c. 10, 433a10, nous lisons: «...L'intellect qui raisonne en vue d'une fin, autrement dit l'intellect pratique,... diffère de l'intellect théorétique par sa fin. Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discussion est le point de départ de l'action. Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable.»

Ces textes nous suggèrent deux questions fondamentales: (a) La fin de la connaissance spéculative est-elle une fin proprement dite? (b) Quelle est la différence entre la connaissance formellement pratique (*virtute*) et la connaissance complètement pratique (*actu*) sous le rapport de la fin?

(a) Aristote assigne une fin à la connaissance spéculative aussi bien qu'à la connaissance pratique. Nous avons donc affaire à deux fins différentes. Or, lorsque nous disons que la vérité tout court est la fin de l'intelligence spéculative, faut-il entendre le terme *fin* au sens tout à fait rigoureux? Ou encore: quand saint Thomas dit que «verum est quoddam bonum», ce «quoddam bonum» est-il un bien proprement dit, ou, est-il bien seulement en un certain sens, en un sens large établi en vue de faire la comparaison entre la perfection des deux intelligences? Alors la fin de l'intelligence pratique serait une fin proprement dite, objet de l'appétit. C'est donc par son ordination à une fin entendue dans toute sa force, que l'intelligence pratique différerait de la première. Bref, nous dirions alors que l'intelligence pratique diffère de l'intelligence spéculative du fait qu'elle a une fin.

Saint Thomas semble répondre directement à cette question en deux endroits au moins. Considérons d'abord le texte du commentaire sur les *Sentences* (III, dist. 23, q. 2, art. 3, sol. 2, p. 733):

...Conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus; quia voluntas communis est et speculativo et practico. Voluntas enim est finis. Sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu.

Donc, il entend bien que la vérité, fin de l'intelligence spéculative, est fin de la volonté aussi bien que la fin de l'intelligence pratique. Ainsi donc, la bonté du vrai doit être bonté au sens propre: la bonté qui a raison de fin pour l'appétit. Lisons maintenant le texte du *De Veritate*, q. 14, a. 4, c.:

Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in *X Ethic.* (cap. VII et VIII), qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi.

Ce n'est donc pas par le fait d'être une fin que l'œuvre diffère de la fin de l'intelligence spéculative. Où est alors la différence? On trouve la réponse dans le même *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 9um:

... Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum; sicut cum definimus bonum et naturam ejus ostendimus: potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideratur in quantum est finis motus et operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Le vrai est un bien en tant qu'il est la perfection de l'intelligence. Il est même le plus grand des biens, puisqu'il est la perfection de la faculté la plus noble. Et, comme la perfection de toutes les facultés est un bien que la volonté désire, ce bien de l'intelligence est le bien que la volonté désire davantage.

Parmi les raisons que l'intelligence a pour objet, il y a la raison de bien. Lorsque l'intelligence considère la vérité du bien, elle y trouve un bien de l'intelligence, non pas à titre de bien comme bien, mais à titre de vérité. Cette vérité du bien est bien de l'intelligence en tant que perfection de l'intelligence, laquelle perfection est objet de l'appétit, en tant que l'intelligence est une certaine chose «res quædam» et sa perfection, à ce titre, est objet de l'appétit de la volonté. Donc, même en face de la «ratio boni», l'intelligence ne sort sous aucun rapport de ses propres limites, bien que sa perfection soit, en tant que bien, objet d'une puissance autre que l'intelligence. En d'autres termes, le vrai, bien de l'intelligence, n'est proprement bien qu'en tant qu'objet de la volonté.

Voilà qui semble mettre en cause la doctrine thomiste de la précellence de l'intelligence sur la volonté. En effet, le bien comme bien est la fin de la volonté; la fin de l'intelligence est un certain bien. Or, aucun bien particulier ne peut être meilleur que le bien même. Par conséquent, le vrai comme bien ne peut pas être bien meilleur que la fin de la volonté. A cette difficulté Cajetan a répondu d'une manière si profonde et si complète que nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à son Commentaire sur la *Ia Pars*, q. 82, a. 3, nn. 22, 23, 24.

Revenons donc au dernier texte du *De Veritate*. Un bien est considéré pratiquement lorsqu'il est considéré comme bien, c'est-à-dire lorsqu'il est considéré comme fin d'un mouvement ou d'une opération. En quoi ce dernier rapport diffère-t-il de celui de la considération spéculative? L'intelligence spéculative considère le bien comme vrai, lorsque, par exemple, elle le définit et manifeste sa nature. Elle ne considère pas le bien comme bien. Néanmoins, la vérité du bien, perfection de l'intelligence, est un bien proprement dit de la volonté. Mais l'intelligence ne considère pas ce bien



comme bien, quoique pour la volonté il soit le plus grand bien, et qu'il soit, du reste, intérieur à l'intelligence et contenu dans les limites de l'intelligence.

Par contre, lorsque l'intelligence considère le bien comme bien, elle le considère proprement comme fin de l'appétit; elle n'en considère pas seulement la raison de fin de l'appétit—cette considération serait encore spéculative—. Toute la considération est ordonnée à la fin en tant que, dans son être propre, cette fin est en dehors des limites de l'intelligence. Bref, dans cette considération pratique, l'intelligence s'ordonne à ce qui n'est pas, comme tel, le bien de l'intelligence en tant que vrai, mais à ce qui est le bien de l'appétit en tant que bien; donc, non seulement au bien en tant qu'il est, de soi, extérieur à l'intelligence, mais plus déterminément encore, au bien autre que celui qui est dans l'intelligence: «... Intellectus practicus habet bonum quod est *extra ipsum*; sed intellectus speculativus habet bonum *in seipso*, scilicet contemplationem veritatis». *Ia IIæ*, q. 3, a. 5, ad 2um. Cela ne veut pas dire que le bien qui est au dedans de l'intelligence ne soit pas un bien pour l'appétit; nous avons vu qu'il est le plus grand bien de ce dernier; mais ce n'est pas en tant qu'objet de la volonté qu'il est la perfection de l'intelligence. Bref, la bonté de la vérité doit sa perfection non pas au fait qu'elle est objet de la volonté, mais d'abord et absolument au fait qu'elle est la perfection de l'intelligence. Par contre, le bien qui est objet de l'intelligence pratique, est perfection de l'appétit comme tel.

Par conséquent, l'intelligence pratique a pour principe le bien comme bien, et nullement le vrai comme bien. Elle est donc ordonnée à un objet qui est, de soi, en dehors des limites de l'intelligence; elle a son principe tout premier dans l'objet de l'appétit qui est, de soi, postérieur à l'intelligence envisagée comme telle. La différence de son objet ne se trouve pas dans le «quod quid est» comme tel, mais dans le «bonum ordinabile ad opus», comme il est dit dans *Ia Pars*, q. 79, a. 11, ad 2um.

Cette ordination au bien comme bien est commune à toute connaissance pratique: elle est la raison première de sa nature pratique. N'est-ce pas pour cette raison que saint Thomas dit que Dieu voit les possibles dans sa bonté qui est la fin de toutes les choses qu'il fait? Car les choses qui n'ont pas été, qui ne sont pas, et qui ne seront pas, donc les choses que Dieu considère d'une connaissance spéculative *secundum quid*, «quamvis possit dici quod (Deus) intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accomodatius dicitur quod intuetur ea *in sua bonitate*, quæ est finis omnium quæ ab ipso fiunt.» (*De Veritate*, q. 2, a. 8, c.)

(b) Dans le *De Veritate*, q. 3, a. 3, c., saint Thomas distingue deux espèces de connaissance pratique. Portent-elles l'une et l'autre sur le bien comme bien? En d'autres termes, sont-elles l'une et l'autre essentiellement pratiques?<sup>1</sup> Lisons d'abord le texte du saint Docteur:

...Sicut dicitur in *III de Anima* (com. 49), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in *II Metaphys.* (com. 3). Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu

1. Voir sur ce sujet l'excellent article de Jacques de Monléon, *Note sur la division de la connaissance pratique*, dans la *Revue de Philosophie*, Paris 1939, numéro 3, pp. 189-198.

ordinatur, sicut artifex præconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et *scit per modum operandi*, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa;...

Donc, même la connaissance pratique *habitu vel virtute* est, elle aussi, formellement, essentiellement pratique: *scit per modum operandi*. Nous l'avions vu, du reste, dans le texte déjà cité (*De Veritate*, q. 2, a. 8, c.): Dieu connaît les possibles qu'il n'a aucun dessein de faire, dans sa bonté, qui est la fin de toutes les choses qu'il fait. Or, il s'agit ici nettement d'une connaissance pratique *habitu vel virtute*, mais spéculative *secundum quid*, puisqu'elle n'est pas fin de l'agent, actuellement proposée et connue comme fin à poursuivre.

Il ne convient donc pas de réserver la considération du bien comme bien à la connaissance complètement pratique et de restreindre ainsi tout bien engagé dans la connaissance pratique à celui qui est fin du savant. Cajetan nous met en garde contre cette erreur, dans son commentaire sur l'article 16, q. 14, *Ia Pars*:

Circa hanc partem adverte primo quod practicum et speculativum hic sumitur non solum ut sunt conditiones scientiæ secundum se, sed etiam ex parte scientis. Et propterea dicitur quod ars domificativa non intendit domificare, est speculativa ex fine, et practica ex modo et objecto: glossandum est enim de fine *ex parte scientis*, et non *ipsius scientiæ*. Quoniam si loquimur de fine ipsius scientiæ, ipsa est etiam practica ex fine: quoniam finis ejus est domificatio. Et hoc si adverteris, deludes irrisiones adversariorum.

Donc, lorsque nous disons que la connaissance pratique qui n'engage pas la fin du savant «considère la fin en tant qu'objet et se forme alors que la fin n'exerce pas encore sa motion propre de fin»<sup>1</sup>, nous n'entendons pas que cette connaissance n'atteint que la *ratio bonitatis*. Cela ne nous permettrait pas de la distinguer de la connaissance formellement spéculative (qui est toujours complètement spéculative) où nous atteignons formellement cette *ratio*, c'est-à-dire le *quod quid est* du bien. La connaissance formellement pratique atteint le bien non seulement comme objet mais aussi comme bien; non pas comme bien actuellement poursuivi, mais comme bien *pouvant* être actuellement poursuivi. Elle regarde, non pas formellement la *ratio* de l'ordre à l'appétit, mais l'ordre en tant qu'il a pour principe l'objet de l'appétit en tant qu'appétit. Cependant, cet objet de l'appétit ne dit pas encore exercice actuel: la fin n'est pas représentée comme actuellement motrice et il n'y a encore aucun acte de l'appétit lui-même.

Bien que l'activité de l'appétit ne soit pas engagée dans la connaissance qui n'est que formellement pratique, l'appétit comme tel, l'appétit comme faculté qui peut passer à l'acte, entre déjà dans cette connaissance. Autrement on ruinerait toute connaissance pratique à sa racine. Par conséquent, lorsqu'on dit que la science qui n'est que formellement pratique est retenue *intra limites intellectus*<sup>2</sup>, il faut s'entendre. Elle ne représente pas

1. De Monléon, *art. cit.*, p. 193.

2. De Monléon, *art. cit.*, p. 194.



la fin en tant que motrice, elle ne comporte aucun acte de l'appétit, mais elle porte déjà sur un objet spécificateur de l'appétit. Sous ce rapport elle est déjà tournée vers le dehors; il y a déjà ordre à ce qui ne peut avoir d'acte qu'en dehors des limites de l'intelligence. L'actuelle position au dehors ne vient pas déterminer l'ordre vers le dehors en tant qu'ordre vers le dehors. Cet ordre est essentiel à toute connaissance pratique puisque toute connaissance pratique a son principe dans le bien comme bien.

Nous insistons sur ce rôle du bien dans la connaissance formellement pratique afin de faire ressortir sa profonde différence de la connaissance formellement spéculative. Il ne faudrait pas que le souci de la distinguer de la connaissance complètement pratique diminue sa distinction de la connaissance essentiellement spéculative et laisse planer l'équivoque sur son caractère de spéculatif *secundum quid*.

De Monléon a si bien distingué la connaissance essentiellement pratique de celle qui l'est complètement—c'était d'ailleurs le but de sa *Note*—que nous croyons superflu d'y revenir.

On peut toutefois se demander pourquoi, dans l'article 16 de la q.14, *Ia Pars*, saint Thomas mentionne uniquement la fin du savant? La réponse est dans la question même qu'il s'y pose: *Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam?* Il faut donc qu'il détermine tous les degrés de connaissance spéculative, depuis la connaissance essentiellement spéculative jusqu'à la connaissance qui n'est spéculative que *secundum quid*. Or comment cette dernière diffère-t-elle de la connaissance complètement pratique si ce n'est par la fin du savant, c'est-à-dire par la fin exerçant son rôle de fin, donc par la fin efficacement motrice? Si la fin de la science pratique est pratique, il ne s'ensuit pas que cette fin soit la fin du savant. «Si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili». Cette science procède déjà *per modum operandi*, comme saint Thomas l'avait dit au *De Veritate*. Mais la fin que l'ædificator se propose n'est pas pratique. Cette fin n'est que spéculative. Mais il serait dérisoire (pour faire écho à Cajetan) d'identifier cette fin spéculative avec la fin de la science.

Du reste, dans une considération spéculative et compréhensive du spéculatif et du pratique, il convient d'examiner ce dernier en accordant la primauté au point de vue de la fin du savant et à la connaissance parfaitement pratique. En effet, la faculté de poursuivre actuellement une fin tient sa raison propre de l'acte qu'elle peut poursuivre. De même donc que l'acte est la raison de la puissance, ainsi la fin qu'on pourrait atteindre dans la connaissance complètement pratique est la raison de la fin représentée dans la connaissance qui n'est que formellement pratique. La «raison» de la fin efficacement motrice est antérieure à la fin de la science d'une priorité de nature. C'est aussi pourquoi, bien qu'il n'y ait pas de vérité pratique dans la connaissance qui n'est que formellement pratique, cette vérité doit pourtant entrer en ligne de compte, même quand nous considérons seulement cette dernière connaissance. L'expression *intellect pratique*, entendue au sens fort, signifie l'intelligence pratique qui se définit, non pas

simplement par la connaissance pratique, mais par la vérité pratique. Nous dirons alors que la vérité pratique est la fin de l'intellect pratique: la fin de l'intellect pratique n'est autre chose que la fin du savant.

Quand Aristote écrit que l'intelligence pratique diffère de l'intelligence spéculative par la fin, on peut le comprendre en un sens large: il s'agit alors indistinctement de la fin de la science et de la fin du savant. Mais on peut le comprendre en un sens plus strict et plus fort, comme d'ailleurs le contexte y engage. Aristote parle, en effet, de la fin en tant qu'elle exerce sa motion. Or la fin ne peut mouvoir qu'en s'adressant au sujet. Si l'on voulait donc réduire l'une à l'autre la connaissance qui n'est qu'essentiellement pratique et celle qui l'est parfaitement, ou bien il faudrait dire que la fin, en tant qu'elle meut, entre dans la définition de toute connaissance pratique: et l'on ramènerait alors la science qui est pratique en raison de l'objet à celle qui est pratique en raison de la fin. Ou bien, il faudrait dire que la fin, en tant que motrice, n'apporte rien de proprement nouveau et l'on ramènerait ainsi la connaissance qui est pratique en raison de la fin à celle qui l'est en raison de l'objet. Le pire serait de trouser à la fois ces deux réductions opposées. Il sera plus sûr de suivre saint Thomas quand, ici, évitant d'appliquer à toute la connaissance pratique le mot d'Aristote, il le prend dans toute sa force et le réserve à la science qui est pratique au troisième sens. — De Monléon, *art. cit.*, p. 192.

## II

### OPÉRABILITÉ ET IMMATÉRIALITÉ

L'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté.<sup>1</sup> Cela ne veut pas dire que l'objet de la volonté soit, comme tel, un objet composé. La bonté divine est identique à son essence. Néanmoins, la «ratio boni» est antérieure au bien comme bien. Et dans toute créature la bonté est due à l'existence distincte de l'essence. Donc, ici, l'objet de l'appétit est réellement composé et conditionné.

Puisque l'intelligence pratique a pour objet, non pas le «quod quid est» du bien, mais le bien comme bien, son objet est inférieur à celui de l'intelligence spéculative. Il est, dans sa formalité propre, moins abstrait (abstraction formelle) et moins immatériel que l'objet de l'intelligence spéculative. Et, puisque ce bien, objet de l'intelligence pratique, est extérieur à l'intelligence—par opposition au bien de l'intelligence spéculative—, puisqu'il est un «bonum ordinabile ad opus», la composition réelle est de la raison même de son objet.

...Practicum et speculativum important differentias intra genus intelligendi; nam differunt secundum diversam rationem objecti intelligibilis, id est, secundum diversam immaterialitatem seu abstractionem, quæ ad rationem formalem et essentialem intra genus intellectivum pertinet. Quod autem sic differant, constat; quia objectum ut speculabile solum importat et attingit objectum secundum rationem quidditatis suæ, et eorum quæ quidditatem consequuntur; ideoque respicit veritatem

1. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis: nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. *Id Pars*, q. 82, a. 3, c.



abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum ut stat sub exercitio existendi, et quantum ad ipsam executionem; ergo concernit id quod speculatio relinquit, et a quo abstrahit; ergo diversa est abstractio objecti unius et alterius, et diversa immaterialitas; ergo et diversa intelligibilitas essentialiter, quia essentialis ratio intelligibilitatis ab immaterialitate sumitur.—Jean de Saint Thomas, *Curs. theol.*, t. 1, disp. 2, a. 10, n. 5, pp. 395b-396a.

Sans doute, lorsque nous disons que l'objet de la connaissance pratique est moins immatériel que l'objet de la connaissance spéculative, nous n'entendons pas par là qu'il implique déjà matière et qu'il est restreint aux choses qui comportent matière proprement dite, comme l'explique longuement le même auteur (T.II, disp. 16, a. 1, pp. 328-335.). Cependant, tout objet d'intelligence qui s'éloigne de la pure actualité de Dieu, donc tout objet «moins immatériel» de quelque façon que ce soit, implique déjà un ordre à la subjectivité, c'est-à-dire à la matérialité prise au sens large. Tout objet dont l'existence n'est pas de la raison même de son essence, pourra être objet de connaissance pratique. L'existence de cet objet sera proprement sous la dépendance de l'appétit qui a pour objet le bien comme bien. Cet objet sera proprement «opérable». Il y a en lui matière et forme au sens large. «Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam.»—*Ia Pars*, q. 14, a. 16, c.

Donc tout objet qui n'est pas sous tous les rapports absolument nécessaire, c'est-à-dire toute créature, peut être objet de connaissance pratique. Mais, un objet n'est pas opérable seulement à cause de la composition réelle d'essence et d'existence. La contingence de l'opérable serait alors restreinte à la contingence physique extrinsèque. Un objet peut être opérable, même dans la ligne de la forme où l'on distinguera de nouveau un rapport de matière et de forme.

Cette composition, ce rapport de matière et de forme dans la ligne de la quiddité, se rencontre même dans les substances séparées. En effet, bien que l'essence d'une substance séparée soit absolument simple, et son degré d'intelligence parfaitement déterminé par sa nature, ses espèces intelligibles ne sont pas dues. Dieu lui infuse les espèces conformes à l'univers qu'il a choisi de faire. L'ange est par conséquent, sous ce rapport, un objet formé. L'essence de Gabriel serait sauve telle qu'elle est dans n'importe quel univers que Dieu choisirait, mais les espèces qui déterminent son intelligence seraient très différentes selon l'univers où Dieu l'établirait.

...quoties exercitium, ad quod aliqua potentia quantum est ex se, habet virtutem naturalem, non fluit per naturalem emanationem ab ea, et est respectu objecti infiniti in potentia, potest pertinere ad divinam providentiam taxare, et determinare objecta, circa quæ debet versari, ut patet in potentia naturali, quam habet ignis ad hoc, ut quantum est ex se, producat successive alios, et alios ignes in infinitum numero distinctos, et in potentia quam habet materia prima ad hoc, ut recipiat quantum est ex se alias, et alias formas sublunares in infinitum: nam in his ad Dei providentiam spectat taxare prædictum exercitium. Similiter ergo in præsentī philosophandum erit. Et ratio est eadem utrobique. Quia sicut non potest illa potentia ignis reduci tota, et totaliter ad actum: et ideo spectat ad Dei providentiam taxatio, et determinatio illa: ita similiter potentia, quam habet intellectus ad hoc, ut quantum est ex parte sua, intelligat omne suum objectum naturale, nequit tota, et totaliter expleri: quia est in ordine ad objectum infinitum, et ejus expletio per omnes formas intelligibiles trahit

infinitatem in actu prædictarum specierum: et ideo spectat ad divinam providentiam taxatio, et determinatio jam dicta.—Salmanticenses, *Curs. theol.*, Paris, Palmé, 1877, t. IV, tract. VII, disp. V, dub. IV, paragr. V, n. 65, p. 308.

On peut donc trouver en toute créature un rapport de matérialité de l'ordre de la quiddité. Et à mesure que nous nous éloignons de l'immatérialité, l'objet devient de plus en plus opérable dans la ligne de la quiddité. Dans les créatures proprement matérielles, la formabilité touchera la substance même des êtres. Et c'est dans l'essence même des êtres composés de forme, de matière et de privation que se trouve la racine de leur contingence physique intrinsèque.

Donc, à mesure que nous nous éloignons de la pure immatérialité où le «quod quid est» et l'être sont identiques, nous nous trouvons en face d'objets qui sont de plus en plus purement opérables, donc de plus en plus objets de connaissance pratique.

On voit aussi le rapport très étroit entre la connaissance pratique et la contingence. L'objet de la connaissance pratique est au moins contingent d'une contingence physique extrinsèque. Cette connaissance regarde toujours un être sous le rapport où son être n'est pas de la raison de son «quod quid est». Et à mesure que nous nous éloignons de la nécessité absolue et que nous versons dans les choses proprement contingentes, nous sommes aussi davantage engagés dans un domaine toujours plus éloigné de la science spéculative qui a pour objet le nécessaire; nous nous trouvons en face d'objets de plus en plus profondément opérables et dont la connaissance spéculative est d'un intérêt toujours plus ténu.

... Aliquando, dit saint Thomas, illud verum quod utroque modo potest considerari (c'est-à-dire spéculativement et pratiquement) non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus; quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem, sicut est consideratio de operibus virtutum. Et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen est principaliter practici intellectus.—*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 3, sol. 2.

C'est pour cette raison qu'une profonde connaissance spéculative des choses naturelles est pour nous impossible. Car ces choses sont d'une part opérables principalement, et d'autre part nous ne pouvons en avoir une connaissance pratique. Quant aux opérables humains, même leur connaissance spéculative offrirait peu d'intérêt si nous n'avions pas à agir.

Dicit ergo (Philosophus), quod præsens negotium, scilicet moralis philosophiæ, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus hujus rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et hujus rationem assignat: quia si inquisitio hujus scientiæ esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quæ est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendæ. Quia sicut supra dictum est (nn.248-253), operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur habitus boni vel mali.—*In II Ethic.*, lect. 2, n. 256.



## III

## LA RACINE DE LA PRATICITÉ

Nous avons touché la racine de la praticité en parlant de l'objet de la connaissance pratique: le bien comme bien. Mais parce qu'on dit souvent que la connaissance pratique est caractérisée par le pouvoir de produire l'opérable, il convient d'y revenir en vue de préciser ce rapport.

En effet, dans l'article 16 de la q.14, *Ia Pars*, saint Thomas dit «quod aliqua scientia potest dici speculativa... ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente: sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis». L'homme ne peut pas avoir une connaissance pratique des choses naturelles parce qu'elles ne sont pas opérables par lui. Et pourtant il peut en avoir une connaissance spéculative. Donc, l'opérabilité ne peut pas être une propriété absolue des choses opérables. Il ne suffit pas de connaître une chose opérable pour en avoir une connaissance pratique. Donc, la racine de la praticité se trouvera plutôt formellement du côté du connaissant. La cognoscibilité pratique de l'opérable ne consiste pas dans le «quod quid est» considéré en lui-même, bien que ce «quod quid est» soit un principe éloigné de sa praticité. Comme dit Jean de Saint Thomas:

...Intellectus practicus supponit speculativum juxta illud quod dicit Aristoteles (*in III de Anima*), quod «intellectus speculativus extensione fit practicus»; nam regulatio alicujus non potest fieri nisi cognitâ naturâ ejus quod ordinandum est: alioquin fiet ordinatio et regulatio imperfecte, et ex subordinatione ad alterum a quo dirigatur: et tunc in illo supponet cognitionem speculativam ejus quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens et præcedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum.—*Curs. theol.* t. I, disp. 2, a. 10, n. 4, p. 395.

Donc, bien que le «quod quid est» de l'opérable dise relation à l'œuvre (nous savons que les choses naturelles sont opérables par Dieu), ce n'est pas en cela que consiste le principe prochain de leur opérabilité. Ce n'est pas en poussant toujours plus loin la connaissance spéculative d'un objet que cette connaissance deviendrait pratique. Il est vrai qu'à la limite la connaissance spéculative parfaite, la connaissance divine, est inséparable de la parfaite connaissance pratique, mais la perfection de la connaissance spéculative comme telle n'est pas la raison de la connaissance pratique. Comme nous avons vu, celle-ci a pour objet le bien comme bien formellement distinct de l'objet de l'intelligence comme telle.

Mais si la racine de la praticité se trouve formellement du côté du connaissant, et si la connaissance spéculative n'est que règle éloignée du pratique, en quoi consistera cette racine? Dira-t-on qu'une chose est opérable par sa relation au pouvoir de la produire? Donc par son rapport à la «potestas exsequendi»? Mais d'où vient la «potestas exsequendi»? Ce pouvoir pourrait-il être principe des différences entre le spéculatif et le pratique «intra genus intelligendi»? Si nous mettions le caractère opérable d'un objet dans son rapport à la seule faculté d'exécution, à la volonté, la connaissance serait spéculative ou pratique par pure dénomination extrinsèque. Or, comme dit Jean de Saint Thomas:

...non sufficere notitiam speculativam cum potestate exsequendi, ad hoc ut illa notitia reddatur practica: sed requiritur ulterius quod detur aliqua notitia directiva secundum rationem illius potestatis executivæ, et ad hoc non inclinat ipsa notitia speculativa, nec sufficit.—*Ibid.*, p. 396a, n. 5.

Toute connaissance serait alors en soi formellement spéculative. Cela voudrait dire que l'intelligence ne pourrait pas représenter les choses contingentes comme contingentes: tout serait absolument nécessaire sous tous les rapports. Aussi, la négation des possibles entraîne la négation de degrés d'intelligibilité radicalement différents. Et, la puissance d'exécution serait elle-même impossible.

1. Revenons donc sur un point que nous avons déjà touché dans les paragraphes précédents. La notion même d'opérable implique ordre à l'acte qui le constituerait «opéré». Cet acte est antérieur au pur opérable d'une priorité de nature, comme l'acte à la puissance qui se définit comme ordre à l'acte. L'acte de cet opérable est dans son être propre un acte entitatif, physique, et qui est, comme tel, objet d'une faculté qui, par sa nature même, est ordonnée à l'être physique comme à sa perfection propre. L'opérabilité dans la ligne de la quiddité, dont nous avons parlé au chapitre précédent, est, elle aussi, en dernière instance, ordonnée à l'être physique, à l'existence.

L'actualité d'où l'opérable tient sa spécification propre est donc l'objet de la faculté du bien. Et, en tant que cette actualité ne provient pas directement et nécessairement de la vérité qui est le bien de l'intelligence, elle a sa racine dans l'appétit du bien dont la diffusion dépend de l'appétit. C'est donc la bonté communicable au dehors qui est la racine première de la praticité; c'est-à-dire l'actualité du sujet comme sujet est le principe premier de la faculté de se représenter un objet opérable comme tel; ou, si l'on veut: le bien en tant que diffusif de soi. Pour cette raison Dieu voit même les purs possibles dans sa bonté qui est la fin de toutes choses qu'il peut faire.

Or, l'abondance d'actualité est la raison de sa communicabilité. La communicabilité dit pouvoir de communication actuelle. Le pouvoir est donc lui-même enraciné dans l'abondance d'actualité. Un agent peut se représenter un objet comme opérable parce que son acte peut être pour lui une fin efficacement motrice.

La racine de la praticité se trouve donc formellement dans le connaissant, non pas en tant que connaissant seulement, mais en tant qu'apte à connaître le bien comme bien en raison de sa propre actualité dans la ligne du bien. «...Practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumquemodo, sed in quantum sunt per nos operabilia.» *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 4um.

Il est donc permis de dire qu'un connaissant ne peut avoir une connaissance pratique d'un opérable que s'il a le pouvoir de le produire. Mais ce pouvoir n'est qu'une raison «a posteriori».

2. On notera l'importance de cette primauté de la fin pour la définition de la vérité pratique. Car la connaissance pratique n'a pas pour fin la vérité qui consiste dans la conformité de l'intelligence à ce qui est. La



vérité pratique consiste dans la conformité de l'intelligence à l'appétit droit. Elle se définit donc par la fin.

Cette absolue primauté de la fin est aussi la raison pour laquelle, dans l'homme, il pourra y avoir vérité pratique malgré l'ignorance ou l'erreur, comme dans le cas de celui qui, sans le savoir, prend du poison pour de l'eau.

#### IV

##### OPÉRABILITÉ ET CONNAISSANCE COMPOSITIVE

Puisqu'on peut avoir des choses opérables une connaissance spéculative sans en avoir une connaissance pratique, l'opérabilité comme telle ne suit pas de manière analytique du «quod quid est» objet de la seule intelligence spéculative. En outre, si l'acte propre de l'opérable suivait de sa quiddité saisie spéculativement, l'opérable serait nécessairement opéré; il serait sous tous les rapports absolument nécessaire.

La connaissance pratique ayant pour principe le bien comme bien, le mode de connaître pratique ne peut pas être analytique. Comment le fait d'être enracinée dans le bien entraîne-t-il le mode compositif de toute connaissance pratique?

Dans la connaissance complètement pratique il y a manifestement composition. La conception est mise en œuvre. Mais s'il s'agissait là de la composition essentielle à la connaissance pratique, seule la connaissance complètement pratique serait essentiellement pratique. Nous avons vu cependant que l'actuelle position dans l'existence d'un opérable est conditionnée par une connaissance déjà intrinsèquement pratique, par une connaissance qui porte déjà sur le bien comme bien. Or ce bien, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas simplement objet. S'il n'était que pur objet, il n'engagerait que la connaissance formellement spéculative. Il est plus qu'objet. Il est un objet *possible*.<sup>1</sup>

Précisons. La composition en cause ne consiste ni dans la nature d'un objet composé ou composable, ni dans la connaissance d'un tel objet. Ainsi la nature humaine est composée, et le tout est composé de parties. Cette dernière composition est donnée de manière absolue dans la seule quiddité en tant qu'objet de l'intelligence spéculative, et elle est principe de science analytique. Par contre, l'objet opérable, envisagé comme tel, n'est bien opérable que pour autant qu'il se rapporte à l'appétit: dans la connaissance pratique l'intelligence le saisit comme se rapportant à la fois à elle-même et à l'appétit. C'est un objet vu dans le bien comme

1. «La connaissance [formellement] pratique considère l'opérable en tant que possible. Et il ne faut pas prendre ici le possible seulement pour ce qui n'enveloppe pas de contradiction. Il faut le prendre dans son rapport à la puissance que l'on a de le faire, ainsi qu'à la manière dont on le ferait. On ne doit pas recevoir pour une même chose l'opérable en tant que tel, qui se tient dans l'ordre de la spécification, et son exercice, qu'il s'agisse d'un exercice conditionnel ou d'un exercice absolu. Autant confondre le possible avec le réel, ou, comme Leibniz, lui attribuer des commencements de réalité. On ne doit pas davantage refuser à la science des possibles en tant qu'opérables d'être essentiellement, mais imparfaitement pratique: ce serait pour le moins s'opposer à saint Thomas et défaire toute sa doctrine des idées.—*De Veritate*, q. 3, art. 6; *Summa theol.* 1a, q.15, art. 3, ad 2; Jean de S. Thomas, *Curs. theol.*, 1a, disp. 21, art. 4, 2 (Ed. citat, 11, p.571b).»—De Monléon, *art. cit.*, p. 193.

bien, et plus précisément dans le bien communicable, dans le «*bonum ordinabile ad opus*». L'opérable n'est pas dit tel parce qu'il serait un objet qui se rapporte et à l'intelligence spéculative et à l'appétit. C'est en tant qu'opérable qu'il est dans l'intelligence. Il engage une connaissance qui n'est pas séparable de la bonté ni de la nature de l'appétit du connaissant. Dans l'objet-bien, le bien n'est pas simplement surajouté à un pur objet. Cette formalité *objet* de l'opérable est autre que celle du pur objet. Or cet objet ne peut être vu que dans une connaissance compositive. Un objet n'est connu pratiquement que dans le mesure où l'on sait la composition à faire pour qu'il soit. Connaître pratiquement une maison c'est savoir «*qualiter posset fieri*»; c'est en avoir une connaissance régulatrice, c'est la connaître «*per modum operandi*». Lorsque nous acquérons un art pratique, l'objet que nous pouvons alors concevoir pratiquement n'est pas simplement l'objet que nous connaissions auparavant de manière purement spéculative, entré maintenant en composition avec la formalité qui provient de notre pouvoir sur lui, et désormais appelé pratique par dénomination purement extrinsèque. La connaissance pratique représente un objet en tant que le connaissant peut le *faire*: l'opérabilité est de l'essence de cet objet.

Si une connaissance était pratique par la seule «*potestas exsequendi*» ajoutée à la seule «*notitia speculativa*», l'intelligence spéculative, loin d'être suffisante, serait détruite quant à sa primauté sur la connaissance pratique et, par conséquent, elle serait purement et simplement détruite. En effet, la possibilité, l'opérabilité de l'opérable, serait intrinsèque à l'objet en tant que connu de manière purement spéculative. Donc, à moins de rendre tout bien connu nécessaire existentiellement du seul fait d'être connu—où l'opérabilité même est niée—, l'intelligence spéculative ne pourrait connaître l'objet opérable que sous la dépendance d'une puissance d'exécution présupposée et antérieure d'une priorité de nature.

On voit ainsi comment toute connaissance pratique sera compositive en raison même de son objet. Elle est compositive du fait qu'elle atteint l'objet comme pouvant être posé dans l'existence par le connaissant. Elle regarde formellement l'existence possible en tant que possible. Des choses naturelles nous ne pouvons aucunement concevoir *cette* possibilité.

## V

### LA VÉRITÉ DE LA SCIENCE PRATIQUE

La vérité spéculative consiste dans la conformité de l'intelligence aux choses; dans les choses pratiques la vérité consiste dans la conformité de l'intelligence à l'appétit droit.

Dicit ergo (Philosophus), quod bonæ et malæ mentis, idest intellectus vel rationis, quæ est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas 'confesse se habens', idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est quod sic virtutes morales concordant. *In VI Ethic.*, lect. 2, n.1130.



Or, nous soutenons qu'il n'y a de vérité pratique que dans la connaissance complètement pratique. Mais la vérité se divise adéquatement en vérité spéculative et vérité pratique. Donc la vérité de la science formellement pratique est spéculative. Or, la vérité spéculative est le bien de l'intelligence spéculative. Mais l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique diffèrent par la fin. Dès lors, comment peut-on encore les distinguer l'une de l'autre ?

Il n'y a aucun doute que la vérité de la science formellement pratique demeure spéculative. En effet, bien que la connaissance formellement pratique ait pour objet le bien comme bien, et que cet objet dise ordre à l'appétit de la manière que nous avons déterminée ci-dessus, cette connaissance pratique est un acte de la seule intelligence. La volonté n'agit que dans la connaissance complètement pratique. Donc la vérité de la science formellement pratique sera dans la conformité de l'intelligence seulement; le «*bonum ut bonum*» se tient encore dans la ligne de la représentation sans motion efficace de l'appétit. Ou encore, bien que dans la connaissance formellement pratique l'intelligence procède en composant, son assentiment demeure spéculatif: il est assentiment à «*ce qui est*».

Pouvons-nous conclure de là que la vérité spéculative de la connaissance formellement spéculative et la vérité spéculative de la science formellement pratique sont «*vérité spéculative*» au même titre ? Ou encore, peut-on dire que la fin de la science formellement pratique est identique à la fin de la science formellement spéculative ? Aucunement.

Cette question nous remet en face des difficultés que nous avons déjà en partie abordées dans le premier paragraphe à propos de l'article 16 de la q.14, *Ia Pars*. Nous avons insisté sur la différence profonde entre l'objet spéculatif et l'objet pratique, et nous avons déterminé en quel sens l'adage: «*Le pratique et le spéculatif diffèrent par la fin*», s'applique déjà aux connaissances formellement pratique et spéculative: celle-ci a pour objet formel le vrai qui est lui-même le bien de l'intelligence; tandis que celle-là a pour objet le bien comme bien, donc le bien en tant qu'il a raison de fin, sans être pour cela actuellement poursuivi comme fin. Donc, la science spéculative atteint sa fin dans la considération d'un objet inopérable.

Mais, lorsqu'une science est dite spéculative par sa fin et pratique par son objet, donc spéculative seulement «*secundum quid*», il faut bien remarquer que ce «*secundum quid*» doit être entendu dans toute sa force: cette fin n'est pas identique à la fin qui est de la raison même de l'objet de la science formellement spéculative. Autrement, la fin du savant et la fin de la science seraient identiques.

Remarquons qu'on ne peut pas confondre la fin intrinsèque d'une science avec une fin extrinsèque. La division en spéculatif et pratique au point de vue du savant, est une division accidentelle, comme le dit Jean de Saint Thomas, si nous entendons bien le passage suivant du *Curs. theol.*, t.1, p.399, disp.2, a.10, n.15:

D. Thomam distinguere practicum et speculativum, quando sunt differentiaessentiales ex parte objecti seu finis intrinseci; at vero speculativum et practicum secundum quid, id est, quantum ad aliquem modum seu conditionem extrinsecam pertinentem ad usum et exercitium scientiæ, ita quod non solum scientia sit practica

sed etiam intentio ususque scientiæ practicus sit, et cum applicatione ad opus: ex hac parte distingui potest practicum et speculativum accidentaliter. Itaque quando d. Thomas dicit considerationem aliquam esse speculativam ex fine, et posse esse practicam ex fine, idque docet esse practicum et speculativum secundum quid: loquitur de speculativo et practico ex parte scientis, seu quantum ad intentionem et usum scientis: non ex parte scientiæ et secundum specificationem ejus. Cum vero dicit, quod quando ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica, ly simpliciter non est idem quod absolute et quantum ad substantiam: hoc enim habet ex fine scientiæ, seu ex parte objecti secundum se; sed ly simpliciter est idem quod omnibus modis, quia tunc, tam ex parte scientiæ quam ex parte scientis, practica est.

Il y a lieu de remarquer aussi que la science formellement spéculative est complètement spéculative et qu'elle ne peut pas avoir de fin extrinsèque, si ce n'est de manière purement accidentelle: «... simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi». *De Veritate*, q. 14, a. 4, c. Par contre, ainsi que nous l'avons montré au premier paragraphe, la science pratique n'est complètement pratique que dans la direction actuelle sous la motion d'une fin représentée dans son efficacité même. Une science ne peut être formellement pratique que dans une ordination prochaine et *habitu* à une telle fin.

Revenons maintenant à la question de la vérité spéculative de la science formellement pratique. Remarquons d'abord que l'expression: «vérité de la science formellement pratique» pourrait prêter à confusion. Car nous pourrions croire que la vérité dont il s'agit ici se trouve du côté de la science elle-même envisagée d'une manière absolue et abstraction faite du jugement où l'intelligence dit sa conformité. Par contre, lorsque nous demandons: «quelle est la vérité de la science formellement pratique?» nous nous plaçons au point de vue du savant, et nous demandons quel est l'assentiment dont elle sera l'objet.

Derechef, la vérité spéculative n'est pas restreinte à ce qui est analytiquement vrai, c'est-à-dire à ce qui contraint l'assentiment de l'intelligence en raison du «quod quid est» comme tel. Il y a vérité spéculative dans l'intelligence du moment que l'intelligence est conforme à ce qui est. Et cette vérité sera absolue en tant que la conformité est celle de la seule intelligence, c'est-à-dire sans qu'elle soit conditionnée par l'acte de l'appétit.

Remarquons en outre que tout ce qui est, ne peut pas être fin de la connaissance formellement spéculative. Il y a donc, en raison même de l'objet, une distinction radicale à faire entre la vérité de la connaissance formellement spéculative et la vérité spéculative de la connaissance pratique. Car la connaissance formellement spéculative est complètement spéculative. Elle atteint donc sa fin propre dans l'objet formel même de la science. C'est pourquoi on peut dire que sa fin a raison de cause formelle. Or, la science pratique, elle non plus, n'atteint sa vérité propre que là où la science est complètement pratique. Il ne pourra pas y avoir assentiment pratique dans la connaissance qui n'est que formellement pratique. L'objet qui s'y trouve représenté ne peut être qu'objet d'un assentiment spéculatif. Dans la science formellement pratique nous donnons un assentiment spéculatif à une conclusion pratique.



On voit ainsi que de l'assentiment spéculatif on ne peut pas inférer la nature spéculative de l'objet, mais uniquement la non-intervention de l'acte de l'appétit.

Cela permet en même temps de comprendre les endroits où l'intellect spéculatif et l'intellect pratique se définissent par la fin du savant, c'est-à-dire par la vérité. Et alors il convient de «ne pas oublier qu'autre chose est la distinction de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique, autre chose, la distinction de la connaissance essentiellement pratique et de la connaissance essentiellement spéculative; celle-ci tient aux objets; celle-là, aux fins»<sup>1</sup>.

## VI

### ERREUR SPÉCULATIVE ET VÉRITÉ PRATIQUE

Comme la théologie, la connaissance naturelle des anges peut être «formaliter eminenter»<sup>2</sup> à la fois spéculative et pratique. Par contre, l'homme, à cause de la nature abstractive de sa connaissance, ne peut avoir d'«habitus» à la fois spéculatif et pratique. En effet, il ne peut atteindre l'universel que par abstraction du singulier. Or, cet universel abstrait ne représente pas le singulier. Or, l'action est dans le singulier. Donc le mouvement vers l'universel et le mouvement vers le singulier sont des mouvements contraires.

Mais l'ange, dont les espèces intelligibles universelles ne sont pas reçues des choses, mais directement de la cause première, connaît le singulier opérable dans l'universel. Pour cette raison, sa connaissance, même purement naturelle, peut être à la fois spéculative et pratique.

Par cette voie, l'ange pénètre si parfaitement le singulier, que, dans l'ordre de nature pure, le singulier ne peut pas lui présenter un obstacle à surmonter. Il est vrai que sa connaissance formellement pratique et sa connaissance complètement pratique sont radicalement distinctes, comme nous l'avons vu pour toute connaissance pratique en quelque intelligence que ce soit. Cependant, à la différence de l'homme, il atteint tout ce qui est opérable par lui quant à tout ce qu'il faudrait pour agir *hic et nunc* de manière très parfaite. La nouveauté des circonstances ne présenterait pour lui aucun obstacle au point de vue de la connaissance.

Dans l'homme, au contraire, la connaissance formellement pratique demeure toujours dans une certaine communauté qui demande d'être incessamment complétée par le sens. Nous dépendons de l'expérience pour former l'universel, et cet universel est le plus souvent un universel «construit», pour employer l'expression de Cajetan: l'intelligence demeure sous la dépendance de la «ratio particularis», tant pour aller vers l'universel que pour aller vers le singulier. Mesurée par les choses singulières dans leur infinie variabilité, l'intelligence humaine la plus parfaite ne pourrait jamais les ramener à un principe universel où elles seraient suffisamment pénétrées pour pouvoir passer à l'action concrète. Et cela tient à la nature

1. De Monléon, *art. cit.*, p. 195.

2. Cf. Jean de Saint Thomas, *Curs. theol.*, t. I, d. 2, a. 10, n. 12, p. 398.

même de ces choses, et au fait que nous sommes mesurés par elles. L'indétermination du contingent ne peut être adéquatement surmontée que dans leur cause déterminée—Dieu. L'homme ne peut cesser d'apprendre, et l'expérience toujours plus poussée est une condition permanente de sa connaissance formellement pratique. Celle-ci ne serait parfaite qu'à l'infini. Il y a donc, chez lui, toujours une marge d'ignorance qui sépare sa connaissance formellement pratique de sa connaissance complètement pratique. Et nous ne parlons pas de la différence irréductible de ces deux connaissances pratiques, mais du caractère inadéquat de la première. La connaissance formellement pratique de l'homme reste ouverte à l'«ignorantia in universalis».

Si le singulier immatériel ou matériel ne présente pas d'obstacle à la connaissance naturelle de l'ange, cela tient au fait qu'il reçoit ses espèces de la science de vision de Dieu.

*Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiæ separatæ. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatæ, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.*  
*II Contra Gentiles, c. 100.*

La connaissance formellement pratique de l'ange est donc compréhensive. Cette connaissance compréhensive est la racine de l'indéfectibilité de son appétit dans l'ordre purement naturel. La poursuite d'un bien apparent est donc, pour lui, impossible. L'homme au contraire, même dans l'ordre purement naturel, en raison de l'indétermination de son intelligence spéculative, pourra pécher par inconsideration. Par contre, si sa connaissance formellement pratique naturelle était parfaite comme celle de l'ange, le bien représenté serait toujours véritable, et la rectitude de l'appétit qui suivrait à cette connaissance serait d'avance assurée.

On voit donc le rôle important que joue la condition de l'appétit dans l'ordre purement naturel de l'action humaine. Le rôle de l'appétit est essentiel à toute connaissance complètement pratique, mais, au point de vue purement naturel, il n'y a que dans l'homme que la rectitude de l'appétit en matière prudentielle n'est pas assurée par la seule connaissance. Et cela tient à la différence profonde entre la connaissance formellement pratique de l'ange et celle de l'homme.

Or, cela pose, au sujet de la vérité prudentielle, un problème tout à fait particulier. Nous ne pouvons pas connaître parfaitement les circonstances dans lesquelles nous agissons, car les contingences sont infinies. «...Quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur *Sap.*, 9. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ



ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam». *Ila IIæ*, q. 47, a. 3, ad 2um. Bref, la vérité prudentielle dans l'homme est compatible avec de l'ignorance et de l'erreur au point de vue de la seule connaissance.

Comment expliquer cette compatibilité ? Il ne suffirait pas de répondre que cette ignorance ou cette erreur n'est pas coupable. Pourquoi n'est-elle pas coupable ?

Cette compatibilité ne serait sûrement pas possible si la vérité pratique consistait dans la conformité de l'intelligence à ce qui est. Quand on juge que ceci est de l'eau potable et qu'en vérité c'est du poison, il y a erreur spéculative. Et pourtant le jugement: «il est bon que je boive de cette eau» peut être pratiquement vrai. Manifestement, cette vérité ne suppose pas la vérité du jugement spéculatif en question. De plus, il n'est pas nécessaire que le connaissant juge que «ceci est de l'eau»; il suffirait qu'il juge «ceci est probablement de l'eau». Car, dans ce domaine, la probabilité aurait suffi.

Il semble donc que l'agent fait abstraction de la vérité et de la fausseté de ce jugement des circonstances. Mais alors, le jugement spéculatif des circonstances est indifférent ? En outre, ne pourrait-on pas juger les circonstances comme on veut ?

On voit immédiatement que l'indifférence à la vérité et à la fausseté, ou à la certitude et à la probabilité de ce jugement ne peut avoir le sens que l'objection suppose. Le jugement spéculatif en question, qui servira de matière au jugement prudentiel, ne peut pas être considéré absolument dans le rapport à ce qui est. Il doit être considéré formellement du point de vue du sujet, et, plus précisément du point de vue d'une certitude prudentielle concernant le sujet connaissant. Le même énoncé matériel peut se comparer à une double mesure soit à la vérité des choses, soit à la régularité prudentielle. Le même énoncé peut dès lors être à la fois faux et vrai, mais sous des rapports différents: faux d'une fausseté spéculative, vrai d'une vérité pratique. Voici un texte substantiel et très précis de Jean de Saint Thomas:

Et cum instatur, quod potest ratio proponere contra legem ex errore invincibili dicimus, quod non potest proponere contra legem formaliter, sed materialiter, id est, contra legem ut in se et in re, non contra legem ut existimatum, seu manifestatum, sub quo statu et conditione tantum potest lex operari et mensurare, non secundum se præcise ut in re, et nondum ut manifestata. Et Jacob in illo judicio de accessu ad Liam tamquam ad suam erravit speculative circa factum, non practice, neque circa factum, neque circa legem. Non circa legem, quia lex ad legitimam uxorem non prohibet accessum, et ille existimabat esse legitimam; non circa factum, quia etsi illud iudicium et apprehensio, qua putabat istam esse legitimam uxorem, comparata et regulata ad id quod erat in re, esset falsa (quod pertinet ad veritatem speculativam, quæ mensuratur penes id quod est, vel non est) tamen comparata et regulata penes motiva, et media quibus habere poterat notitiam, an hæc esset uxor sua, erat practice vera, quia non constabat illi ex ullo motivo, aut medio esse aliam, et omnes circumstantiæ vel media, ex quibus talis notitia accipi poterat, monstrabant esse suam, et illa introductio alterius loco propriæ uxoris fuit illi penitus ignota. Prudentia autem, et ejus veritas non regulantur penes id quod est, vel non est in re, sed penes media et circumstantias, ex quibus notitia de re hauriri potest, si enim ista concurrunt formatur prudens iudicium de re illa, et est iudicium verum prudentialiter et moraliter, licet

sit falsum speculative, et entitative, quia veritas speculativa mensuratur penes esse, vel non esse objecti in re, veritas autem prudentialis, et practica penes motiva seu media, aut circumstantias ex quibus communiter, et humano modo solet accipi notitia, his enim stantibus, et non constando alias quid in re sit, formatur iudicium penes illa, non penes esse, vel non esse rei. Omnia autem ex quibus poterat Jacob formare apprehensionem, quod illa erat uxor legitima concurrebant, et nulla ex quibus posset iudicare esse suppositam. Unde prudenter vere iudicabat esse uxorem, licet falso speculative. *Curs. theol., In Iam IIæ, q. 21.* (Vivès) t. VI, disp. 11, a. 2, n. 34, p. 25.

Tout cela permet aussi de voir plus nettement la différence entre l'art, qui regarde le bien de l'œuvre extérieure à l'agent et dont la vérité pratique présuppose la vérité spéculative concernant les circonstances spéculatives, et la prudence qui regarde la perfection de l'action elle-même en tant qu'elle est dans le sujet. Le bien de l'œuvre est conditionné par les circonstances spéculatives. Ainsi, le bien de la maison ne pourra être, ou elle ne pourra se conserver, si le sol n'est pas choisi, ou si la matière employée n'est pas apte. Par contre, le bien de l'agent est assuré quand, de bonne foi, il marche sur un sable qui s'avère mouvant et qui l'engloutit. On notera que le bien de l'œuvre est beaucoup plus conditionné par les contingences que le bien de l'agent. Car l'ignorance des circonstances spéculatives le corrompt. Pour cette raison l'art est plus intellectuel que la prudence.

La comparaison que nous avons établie entre la connaissance pratique de l'homme et la connaissance pratique de l'ange ne vaut qu'au point de vue purement naturel. Car, de même que le singulier matériel dépasse en quelque sorte notre intelligence à cause de l'imperfection de nos universaux, de même l'élévation à l'ordre surnaturel met l'ange en face d'objets qui dépassent son intelligence et le rendent capable d'«ignorantia in particulari», donc d'«ignorantia electionis», tant qu'il n'est pas confirmé dans le bien. Nous avons choisi le point de vue de la connaissance purement naturelle parce qu'il permet de mieux voir la question que nous voulions résoudre.

HENRI PICHETTE.



# Henri Bergson

ET

## le problème de la liberté

---

### I

#### ORIGINE DU PROBLÈME

#### LA CONFUSION DU TEMPS ET DE L'ESPACE.

Le problème de la liberté, si l'on en croit Bergson, est un faux problème. Il « implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité : une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, en un certain sens, le problème de la liberté lui-même »<sup>1</sup>.

C'est cette confusion que Bergson s'est appliqué à démontrer dans le premier de ses ouvrages. On ne doit donc pas chercher, dans le bergsonisme, un véritable traité du libre arbitre. Indéfinissable et indémontrable, la liberté est un fait qui s'impose, et qu'on doit se contenter de décrire... Ceux qui la nient, comme ceux qui la défendent, le font en vertu de « l'illusion par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité »<sup>2</sup>.

Pour savoir ce qu'est la liberté, il faut se replier sur soi-même, s'examiner intérieurement. Mais le vie intérieure n'est pas celle que nous menons habituellement. C'est surtout à travers le monde extérieur que nous nous voyons d'ordinaire. Et qu'est-ce que le monde extérieur, sinon l'étendue spatiale ? Or l'étendue spatiale permet de mesurer et de compter. Pourtant nos états psychologiques n'occupent pas d'étendue. Ils ne sont donc ni mesurables, ni nombrables. Nous les mesurons cependant et nous les comptons. Nous parlons d'une douleur qui est deux fois, trois fois plus grande qu'une autre. N'est-ce pas affirmer que nos états de conscience sont susceptibles de croître ou de diminuer ? Nous disons également que nous sommes tourmentés à la fois par la faim, par la soif, par la chaleur, etc... N'est-ce pas déclarer que nos états psychologiques sont comme des objets disséminés dans l'espace ?

Or, s'il est vrai que nos états d'âme n'occupent pas d'étendue, ne faut-il pas conclure au caractère factice de l'opération à laquelle nous nous livrons quand nous les mesurons et les comptons ?

---

1. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, trente-et-unième édition, Paris, Alcan, p. VIII.—*La pensée et le mouvant*, p. 28.

2. Ouv. cit., p. 184.

La vérité, c'est que nos états d'âme sont purement qualitatifs, et que leur multiplicité n'a rien de la multiplicité spatiale. C'est aussi ce à quoi nous ne faisons pas attention. De là le problème de la liberté. En effet, dès qu'on reconnaît aux états psychologiques les mêmes propriétés qu'aux choses matérielles, on se trouve en face d'une difficulté: d'un côté, il y a le sentiment que chacun a de sa liberté; de l'autre, le déterminisme qui apparemment lie les phénomènes extérieurs les uns aux autres. Et l'on sera déterministe ou partisan de la liberté, selon qu'on sacrifiera l'une ou l'autre de ces données.

Bergson n'a pas cru que l'esprit dût se laisser écarteler entre ces extrêmes. Il lui a semblé, au contraire, que la difficulté tomberait d'elle-même, si l'on avait soin «d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace»<sup>1</sup> les idées d'intensité, de durée et de détermination volontaire. L'intensité est un concept bâtard, dans la mesure où nous croyons les états psychologiques susceptibles de croître ou de diminuer. La durée est davantage la source d'une illusion, quand nous nous représentons nos états psychologiques comme juxtaposés dans le temps à la façon dont les objets matériels sont disséminés dans l'espace. Et ces deux illusions donnent lieu à la conception déterministe de l'activité volontaire, car elles nous font assimiler cette activité à l'action que les corps matériels exercent les uns sur les autres.

Nous ne nous attarderons pas à la première de ces illusions, celle par laquelle on confond d'ordinaire la quantité avec la qualité, parce que c'est la moins importante, et que, de l'avis de Bergson lui-même, elle crée sans doute des obscurités, mais non pas des problèmes<sup>2</sup>. Mais il importe de s'arrêter à la seconde, celle qui consiste à confondre le temps et l'espace.

La conception bergsonienne de la durée origine dans des considérations sur l'espace. Quant à l'espace, Bergson ne considère pas comme importante la question de savoir s'il est une réalité absolue. «Autant vaudrait peut-être se demander, dit-il, si l'espace est ou n'est pas dans l'espace»<sup>3</sup>.

Toutes les théories sur la nature de l'espace, y compris celle de Kant, conduisent à admettre une activité de l'esprit, qui nous fait concevoir l'espace comme un milieu homogène. C'est l'espace qui «nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées: c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité»<sup>4</sup>.

L'espace, considéré comme «un milieu vide homogène», est une conception du sens commun. Si vous demandez à quelqu'un qui n'a pas l'habitude de la réflexion philosophique ce qu'est l'espace, vous verrez qu'il se représente l'espace comme un réceptacle dans lequel les objets matériels sont contenus.

«Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant

1. Ouv. cit., p. 173.

2. Ouv. cit., p. 55.

3. Ouv. cit., p. 70.

4. Ouv. cit., p. 72.



ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. Néanmoins on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène comme lui : l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coexistence ou une succession le remplit. Il est vrai que lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Cette simple réflexion devrait nous avertir que nous retombons alors inconsciemment sur l'espace»<sup>1</sup>.

Mais si le temps n'a rien de commun avec l'espace, quelle est donc sa nature ? «La durée pure, répond Bergson, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs»<sup>2</sup>.

Pour illustrer sa pensée, Bergson se sert d'une comparaison qu'il emprunte à la musique. Quand nous écoutons une mélodie, les notes se succèdent, mais «nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres... Si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualificatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale». Et Bergson en conclut qu'il est possible de «concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire»<sup>3</sup>.

Mais ce n'est pas ainsi que nous nous représentons habituellement la durée. «Nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer».

On pourrait prétendre qu'on a raison d'assimiler le temps à l'espace, puisque les moments successifs de la durée se comptent aussi bien que les objets disséminés dans l'espace. Bergson a prévu l'objection qu'il réfute ainsi : «Je dis par exemple qu'une minute vient de s'écouler, et j'entends par là qu'un pendule, battant la seconde, a exécuté soixante oscillations. Si je me représente ces soixante oscillations tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit, j'exclus par hypothèse l'idée d'une succession : je pense, non à soixante battements qui se succèdent, mais à soixante points d'une ligne fixe, dont chacun symbolise, pour ainsi dire, une oscillation du pendule. Si, d'autre part, je veux me représenter ces soixante oscillations successivement, mais sans rien changer à leur mode de production dans l'espace, je devrai penser à chaque oscillation en excluant le souvenir de la précédente, car l'espace n'en a conservé aucune trace; mais par là même

---

1. *L'Essai*, pp. 74-75.

2. *L'Essai*, p. 76.

3. *L'Essai*, pp. 76-77

je me condamnerai à demeurer sans cesse dans le présent; je renoncerais à penser une succession ou une durée. Que si enfin je conserve, joint à l'image de l'oscillation présente, le souvenir de celle qui la précédait, il arrivera de deux choses l'une: ou je juxtaposerai les deux images, et nous retombons alors sur notre première hypothèse; ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre: j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable»<sup>1</sup>.

Ainsi donc, la durée réelle, telle qu'elle se présente à la conscience, n'est pas mesurable. Pour la mesurer, il faut qu'on l'ait auparavant spatialisée. Mais si l'on admet qu'il en est bien ainsi pour le temps de la conscience, ne faut-il pas concéder que le temps mesuré par nos instruments est une grandeur mesurable? Non, répond Bergson, cela est encore une illusion. «Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas la durée comme on paraît le croire; je me borne à compter des simultanités, ce qui est bien différent». Ici Bergson nous montre deux choses qu'il importe de distinguer nettement; ce qui a lieu en dehors du moi, et ce qui se passe à l'intérieur de la conscience. «En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien. Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie»<sup>2</sup>. Maintenant, si l'on supprime le moi qui pense les oscillations, il est évident qu'il n'y aura qu'une position du pendule, «point de durée par conséquent». Si, d'autre part, on supprime le pendule, le moi persiste dans sa durée hétérogène, mais sans extériorité réciproque des moments qui constituent cette durée. «Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession: extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire»<sup>3</sup>.

Mais alors comment se fait-il que nous nous représentons le temps de la conscience comme une quantité mesurable? La réponse ne fait aucun doute. C'est que les faits qui se produisent en dehors de nous coïncident avec nos états de conscience. Or, comme les événements qui se produisent en dehors de nous sont distincts les uns des autres, puisque l'un n'est plus quand l'autre apparaît, nous appliquons à notre durée intérieure la même extériorité et la même distinction que nous avons remarquées au dehors de nous. Réciproquement notre durée consciente, parce qu'elle coïncide avec les événements du monde extérieur, exerce à son tour une influence sur eux.

1. *L'Essai*, pp. 79-80.

2. *L'Essai*, p. 82.

3. *Ibid.*

Ceux-ci, on le sait, ne se succèdent pas (il n'y a jamais qu'une position du pendule à chaque instant de la durée, et l'espace ne conserve aucune trace de l'oscillation précédente). Mais, comme nous en avons conservé le souvenir, les oscillations paraissent se maintenir. Elles se maintiennent de fait dans notre souvenir, mais nous interprétons cette conservation comme si elle ne dépendait pas de nous. En d'autres termes, entre ce qui se passe en nous et ce qui a lieu en dehors de nous, il se produit une interférence qui donne naissance à notre concept de la durée, celui d'un milieu homogène. D'un côté il y a la durée de la conscience, de l'autre, l'espace homogène, et l'intersection de l'une avec l'autre produit la simultanéité. Notre illusion consiste à croire que nous mesurons le temps, quand nous comptons des simultanités.

Pour se rendre compte de l'exactitude des affirmations qui précèdent, il suffit d'examiner ce que nous disent les traités scientifiques au sujet de la durée. Pour le physicien, le mathématicien et l'astronome, la mesure du temps consiste tout simplement à compter des simultanités. «Nous noterons l'instant précis où le mouvement commence, c'est-à-dire la simultanéité d'un changement extérieur avec un de nos états psychiques; nous noterons le moment où le mouvement finit, c'est-à-dire une simultanéité encore; enfin nous mesurerons l'espace parcouru, la seule chose qui soit en effet mesurable. Il n'est donc pas question de durée, mais seulement d'espace et de simultanités»<sup>1</sup>.

La science n'exprime jamais la durée ni le mouvement, mais seulement «les résultats acquis en un certain moment de la durée et les positions prises par un certain mobile dans l'espace»<sup>2</sup>. La durée, au contraire, ainsi que le mouvement, «tels qu'ils apparaissent à notre conscience», ne sont jamais des choses faites, mais des choses «sans cesse en voie de formation». Ce sont des «synthèses mentales, et non pas des choses». La durée est «essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte et sans analogie avec le nombre»<sup>3</sup>. «L'espace seul est homogène»<sup>4</sup>. C'est pour cela que dans l'espace il ne saurait y avoir «ni durée ni même succession, au sens où la conscience prend ces mots»<sup>5</sup>.

Toutes ces considérations sur la durée, dont nous venons de citer de larges extraits, tendent à montrer que la multiplicité de nos états de conscience ne présente aucune analogie avec la multiplicité numérique, et que nous sommes dupes d'une illusion lorsque nous croyons que nos états de conscience se distinguent l'un de l'autre comme les objets matériels se détachent dans l'espace.

\* \* \*

«La durée pure, dit Bergson, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une *séparation* entre l'état présent et les états antérieurs».

1. Ouv. cit., p. 88.

2. Ouv. cit., p. 90.

3. Ouv. cit., p. 91.

4. Ouv. cit., p. 91.

5. Ouv. cit., p. 91.



C'est à dessein que, dans ce texte, nous avons souligné le mot «séparation», car nous croyons que c'est à dessein également que Bergson s'en est lui-même servi. Parler de séparation entre deux termes implique qu'il y a entre l'un et l'autre quelque chose qui empêche qu'on les confonde.

Or, quand il s'agit de la durée, s'il existe une séparation entre deux instants, il en résulte que ce qui constitue cette séparation n'appartient pas à la nature du temps. Voilà pourquoi Bergson parle d'une durée pure où il n'y a pas de «séparation» entre un état présent et les états antérieurs. En d'autres termes, le temps réel est caractérisé par la succession continue.

C'est aussi ce que nous pensons. Mais nous ne croyons pas, comme fait Bergson, que le seul fait de distinguer le moment présent de celui qui l'a précédé suppose qu'on met une «séparation» entre les deux. Qu'on appelle cette opposition une séparation ou de toute autre manière, le témoignage de la conscience nous avertit que deux instants successifs sont choses qui s'excluent.

D'ailleurs, la principale caractéristique du temps, selon Bergson lui-même, est d'être facteur de nouveauté<sup>1</sup>. Or, par définition, le nouveau est ce qui diffère de l'ancien. De toutes façons le temps implique donc une extériorité.

Notre conscience perçoit deux formes d'homogénéité distinctes l'une de l'autre, celle de l'espace et celle du temps. Elles ont ceci de commun que toutes deux représentent une extériorité, mais chacune à sa façon. Tout le monde sait faire la différence entre l'opposition spatiale et l'opposition temporelle. Qu'on éprouve de la difficulté à expliciter cette différence, la chose se comprend aisément. C'est toujours ce qui arrive quand on a affaire à des données immédiates.

L'illusion, quand il s'agit du temps, ne consiste donc pas, comme le veut Bergson, à en faire une forme de l'homogène, ni à croire que l'homogène peut revêtir deux formes distinctes. Ce n'est pas la perception immédiate qui est ici en faute. C'est notre façon d'exprimer cette perception.

Notre façon habituelle de parler implique que le temps se présente à nous sous la forme d'un milieu homogène. Nous disons que les événements se produisent dans le temps, comme si le temps était quelque chose qui reste identique à lui-même pendant que les événements se succèdent. Une telle conception ne résiste pas à la critique. Bergson l'a montré à maintes reprises, sous une forme toujours renouvelée. L'essence de la durée étant de couler, il est clair qu'on se méprend sur sa nature quand on en fait quelque chose d'immuable.

Nous n'avons nullement l'intention de diminuer délibérément la valeur de l'analyse que fait Bergson des notions de temps et d'espace. Nous trouvons même cette analyse lumineuse par certains côtés. Mais nous rejetons le postulat qui fait de l'homogénéité une caractéristique qui n'appartient qu'à l'espace. Que dans notre manière de parler habituelle, il y ait, à propos de ces deux réalités, une similitude de langage qui favorise l'équivoque, cela prouve d'abord qu'ici, comme en bien d'autres domaines, nous traduisons mal ce que nous éprouvons. Mais cela prouverait peut-être

1. *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 16.

davantage qu'il est impossible de faire mieux, quand il s'agit de choses d'un caractère aussi général que le temps et l'espace<sup>1</sup>.

On dira peut-être que l'erreur de Bergson réside surtout dans les mots, qu'au fond il pense comme nous. Car, en refusant au temps l'homogénéité, il veut dire que le temps n'est pas un tout dont les parties se juxtaposent à la façon des objets matériels, lesquels diffèrent par le lieu qu'ils occupent, tout en coïncidant relativement à la durée. Deux moments du temps ne peuvent certainement pas se distinguer de cette façon-là. Le croire serait s'illusionner. Sur ce point la critique bergsonienne est juste.

Mais la chose est tellement évidente que la pensée de Bergson ne peut pas s'arrêter là, c'est-à-dire à une simple constatation du sens commun. Aussi Bergson va-t-il plus loin. Il affirme qu'il n'y a pas d'autre homogénéité que celle de l'étendue spatiale. Dès lors toute homogénéité attribuée au temps est le fait d'une illusion.

C'est sur ce point précis que nous nous séparons de lui. Car enfin, que faut-il pour constituer une homogénéité? Il faut un continu dans lequel on puisse effectuer des coupures, de manière à pouvoir constituer dans ce continu des termes qui s'opposent. Or, le temps est un continu. Tout le monde l'admet, y compris Bergson, puisqu'il rejette l'idée d'une séparation entre deux instants.

Mais ce continu est successif. Qu'allons-nous en conclure? Que la succession empêche l'homogénéité en nous enlevant la possibilité d'opposer un instant à un autre instant, vu qu'il n'y a pas deux instants simultanés? La conclusion semble s'imposer. Mais à la vérité elle ne s'impose que si l'on fait abstraction de la mémoire. Sans la mémoire il n'y a aucune opposition *actuelle* entre deux instants de la durée. Cela veut dire que l'opposition homogène entre deux moments du temps signifie une opposition entre le présent, qui est, et le passé, qui n'est plus.

Dira-t-on que cette opposition est fallacieuse? Que c'est une opposition entre du réel et de l'irréel? Il faudrait le dire, si dans cette opposition, l'esprit voyait deux termes équivalents au point de vue de l'actualité. Mais ce n'est pas ce que l'esprit voit. Il distingue deux termes ayant en commun l'existence, mais une existence passée dans un cas, présente dans l'autre. On a donc le droit, voire l'obligation de parler ici d'homogénéité. Mais il est clair qu'une telle homogénéité n'a de commun que le nom avec l'homogénéité spatiale.

Hâtons-nous d'ajouter que notre critique ne prétend ni justifier, ni corriger ce qu'il peut y avoir d'erroné dans la conception vulgaire du temps. Il demeure entendu que le temps considéré comme un milieu vide homogène, dans lequel les événements viennent se ranger les uns à la suite des autres, est une interprétation naïve de ce qui est donné immédiatement à la conscience. Que ce milieu vide soit tout simplement «le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie», nous l'accordons volontiers à Bergson. La simultanéité de plusieurs événements se produisant sur divers points de l'étendue incline à penser que le temps est un réceptacle du genre

1. «Quid ergo tempus est? Si nemo, ex me quærat, scio; si quærenti explicari velim, nescio». S. Augustin, *Conf.*, I, c. XIV, n. 17.

de l'espace (à supposer que l'espace lui-même soit un réceptacle). Mais comme une telle conception ne saurait être celle d'un philosophe digne de ce nom, il ne nous paraît pas qu'elle puisse nuire à la spéculation en créant de faux problèmes, comme le prétend Bergson.

Ceux qui confondent le temps et l'espace sont précisément ceux qui ne se livrent pas à la spéculation philosophique. Aussi a-t-on raison d'être surpris quand on entend Bergson nous dire que le problème de la liberté est un pseudo-problème, parce qu'il repose sur une confusion préalable de la durée et de l'étendue<sup>1</sup>.

## II

### LE DÉTERMINISME PHYSIQUE ET LA LIBERTÉ.

Chacun de nous, dit Bergson, a «le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité». Et cependant, «*a posteriori*, on invoque contre la liberté des faits précis, les uns physiques, les autres psychologiques. Tantôt on allègue que nos actions sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, et toute la série antérieure de nos états de conscience; tantôt on dénonce la liberté comme incompatible avec les propriétés fondamentales de la matière, et en particulier avec le principe de la conservation de l'énergie. De là deux espèces de déterminisme, deux démonstrations empiriques différentes en apparence, de la nécessité universelle»<sup>2</sup>.

Bergson se propose de montrer d'abord «que tout déterminisme, même physique, implique une hypothèse psychologique»<sup>3</sup>, puis «que le déterminisme psychologique lui-même, et les réfutations qu'on en donne, reposent sur une conception inexacte de la multiplicité des états de conscience et surtout de la durée»<sup>4</sup>.

Pour ce qui est du déterminisme physique, Bergson constate qu'il «est intimement lié aux théories mécaniques ou plutôt cinétiques, de la matière»<sup>5</sup>. Mais cette liaison n'a qu'une importance secondaire. L'essentiel, c'est que «la détermination nécessaire des faits physiologiques par leurs antécédents s'impose en dehors de toute hypothèse sur la nature des éléments ultimes de la matière, et par cela seul qu'on étend à tous les corps vivants le théorème de la conservation de l'énergie»<sup>6</sup>.

Partant de cette hypothèse, Bergson essaie de montrer d'abord «qu'elle n'entraîne pas la détermination absolue de nos états de conscience les uns par les autres, et ensuite que cette universalité même du principe de la conservation de l'énergie ne saurait être admise qu'en vertu de quelque hypothèse psychologique»<sup>7</sup>.

1. *L'Essai*, p. 184.

2. *Ouv. cit.*, p. 109.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ouv. cit.*, p. 109.

6. *Ouv. cit.*, p. 111.

7. *Ouv. cit.*, p. 112.



Bergson admet que pour certains faits il existe un parallélisme rigoureux entre les deux séries physiologique et psychologique; qu'à une vibration déterminée du tympan, par exemple, correspond une note déterminée de la gamme, c'est-à-dire que nous ne sommes pas libres d'entendre la note qu'il nous plaira. Mais «la liaison constante des deux termes n'a été vérifiée expérimentalement que dans un nombre très restreint de cas, et pour des faits qui, de l'aveu de tous, sont à peu près indépendants de la volonté»<sup>1</sup>.

Toutefois, Bergson trouve «que la part de liberté qui nous reste après une application rigoureuse du principe de la conservation de la force est assez restreinte. Car si cette loi n'influe pas nécessairement sur le cours de nos idées, elle déterminera du moins nos mouvements. Notre vie intérieure dépendra bien encore de nous jusqu'à un certain point; mais, pour un observateur placé au dehors, rien ne distinguera notre activité d'un automatisme absolu»<sup>2</sup>.

Aussi Bergson croit-il nécessaire de rechercher «si l'extension que l'on fait du principe de la conservation de la force à tous les corps de la nature n'implique pas elle-même quelque théorie psychologique, et si le savant qui n'aurait *a priori* aucune prévention contre la liberté humaine songerait à ériger ce principe en loi universelle»<sup>3</sup>.

\* \* \*

«Sous sa forme actuelle», dit-il, le principe de la conservation de l'énergie «marque une certaine phase de l'évolution de certaines sciences; mais il n'a pas présidé à cette évolution, et on aurait tort d'en faire le postulat indispensable de toute recherche scientifique»<sup>4</sup>. Ce principe «n'est que la loi de non-contradiction». Il signifie tout simplement que «quelque chose ne saurait venir de rien». C'est comme dans une addition: «Ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera le même résultat»<sup>5</sup>. Sans doute, «pour prévoir l'état d'un système déterminé à un moment déterminé, il faut de toute nécessité que quelque chose s'y conserve en quantité constante à travers une série de combinaisons; mais il appartient à l'expérience de prononcer sur la nature de cette chose, et surtout de nous faire voir si on la retrouve dans tous les systèmes possibles, si tous les systèmes possibles, en d'autres termes, se prêtent à nos calculs»<sup>6</sup>.

Bergson prétend qu'on s'est «fort longtemps passé d'un principe conservateur universel», et que la science a progressé quand même. Dès lors, qui nous dit «que l'étude des phénomènes physiologiques en général, et nerveux en particulier, ne nous révélera pas à côté de la force vive ou énergie cinétique dont parlait Leibniz, à côté de l'énergie potentielle qu'on

1. Ouv. cit., p. 113.

2. Ouv. cit., p. 115.

3. Ouv. cit., p. 115.

4. Ouv. cit., p. 115.

5. Ouv. cit., p. 115.

6. Ouv. cit., p. 116.

a dû y joindre plus tard, quelque énergie d'un genre nouveau, qui se distingue des deux autres en ce qu'elle ne se prête plus au calcul<sup>1</sup>. Bref «les systèmes conservatifs ne sont pas les seuls possibles»<sup>2</sup>.

De plus, ajoute Bergson, «toute application intelligible de la loi de la conservation de l'énergie se fait à un système dont les points, capables de se mouvoir, sont susceptibles aussi de revenir à leur position première. On conçoit du moins ce retour comme possible, et l'on admet que, dans ces conditions, rien ne serait changé à l'état primitif du système tout entier ni dans ses parties élémentaires. Bref, le temps n'a pas de prise sur lui; et la croyance vague et instinctive de l'humanité à la conservation d'une même quantité de matière, d'une même quantité de force, tient précisément peut-être à ce que la matière inerte ne paraît pas durer, ou du moins ne conserve aucune trace du temps écoulé. Mais il n'en est pas de même dans le domaine de la vie. Ici la durée semble bien agir à la manière d'une cause, et l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisque pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant. Mais admettons que l'absurdité soit purement apparente, et tienne à ce que les phénomènes physico-chimiques qui s'effectuent dans les corps vivants étant infiniment complexes, n'ont aucune chance de se reproduire jamais tous à la fois; on nous accordera du moins que l'hypothèse d'un retour en arrière devient intelligible dans la région des faits de conscience. Une sensation, par cela seul qu'elle se prolonge, se modifie au point de devenir insupportable. Le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé. Bref, si le point matériel, tel que la mécanique l'entend, demeure dans un éternel présent, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être, et à coup sûr pour les êtres conscients. Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain, sans doute, pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient. Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de la conservation de l'énergie»?<sup>3</sup>

Ainsi donc, la généralisation que l'on fait du principe de la conservation de l'énergie, en l'étendant à tous les corps de la nature, est arbitraire. Elle provient du fait qu'habitué à nous apercevoir à «travers les formes empruntées au monde extérieur, nous finissons par croire que la durée réelle, la durée vécue par la conscience, est la même que cette durée qui glisse sur les atomes inertes sans y rien changer»<sup>4</sup>. Quand on dit que les mêmes motifs agissant sur les mêmes personnes leur inspireront une conduite identique à celle qu'elles ont tenue antérieurement, on ferme les yeux sur l'action de la durée réelle, on admet qu'il n'y a pas d'absurdité «à jamais considérer le temps, même le nôtre, comme une cause de gain ou de

1. Ouv. cit., p. 116.

2. Ouv. cit., p. 117.

3. *Ibid.*

4. Ouv. cit., p. 118.

perte, comme une réalité concrète, comme une force à sa manière<sup>1</sup>. Mais agir ainsi, c'est «ériger le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle... La science proprement dite n'a donc rien à voir ici; nous sommes en présence d'une assimilation arbitraire de deux conceptions de la durée qui, selon nous, diffèrent profondément. Bref, le prétendu déterminisme physique se réduit, au fond, à un déterminisme psychologique»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Il résulte de cet exposé que le déterminisme physique ne constitue pas un argument contre la liberté. Toute l'argumentation de Bergson revient à contester l'universalité du principe de la conservation de l'énergie, étant donné qu'il admet, du moins comme hypothèse, que le déterminisme est intimement lié à ce principe. On se rend compte aujourd'hui de la faiblesse de la position bergsonienne, puisque le principe de la conservation de l'énergie est encore en honneur parmi les savants, alors que le déterminisme décline de plus en plus.

Du reste, sans attendre les développements actuels de la science, on pouvait déjà constater que la thèse de Bergson manquait de solidité. Car restreindre, comme il le fait, la portée de ce principe aux seuls corps inorganiques ne règle rien. S'il est vrai que l'exercice de la liberté se trouve empêché par suite de l'extension de ce principe à tous les corps vivants, il faut dire de même que toute activité vitale sera également empêchée par cela seul que ce principe joue dans le monde inorganique. La vie à son plus bas degré est solidaire du monde inorganique, tout comme l'activité libre est liée à des faits physiologiques.

Sous prétexte qu'on s'est «fort longtemps passé d'un principe conservateur universel», et qu'en outre ce même principe a été souvent modifié, Bergson espère qu'on découvrira quelque énergie «d'un genre nouveau» dont le caractère sera de ne pas se prêter au calcul. Une telle découverte prouverait que «les systèmes conservatifs ne sont plus les seuls possibles». Et remarquons que c'est «l'étude des phénomènes physiologiques en général, et nerveux en particulier» qui pourrait amener la découverte d'une telle énergie. Bergson oublie qu'une énergie qui ne se prête pas au calcul est, par définition, une énergie qui échappe à la science expérimentale. Dès lors, comment une telle énergie peut-elle être le fruit de recherches dans le domaine physiologique? Comme on le voit, Bergson n'a rien gagné à vouloir restreindre la portée du principe de la conservation de l'énergie aux seuls corps inorganiques.

Mais Bergson ne s'arrête pas là. Il prétend que le déterminisme physique implique une hypothèse psychologique. Quelle est cette hypothèse? L'assimilation de la «durée vraie avec la durée apparente». Voyons ce qui en est.

---

1. Ouv. cit., p. 119.

2. Ouv. cit., p. 119.



Bergson définit la durée: «la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états extérieurs»<sup>1</sup>.

De cette seule définition on ne saurait conclure que, dans la pensée de Bergson, la durée est d'essence psychologique. Celle-ci pourrait bien n'être qu'un exemple dont se sert Bergson pour illustrer la conception qu'il se fait du temps réel.

Pourtant plus on scrute la pensée de Bergson, plus on est tenté de croire que la vraie durée est une réalité d'ordre psychique. Ainsi au début de *L'Évolution créatrice*, constatant que «la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel», il se demande si ce monde ne progresse pas, lui aussi «à la manière d'une conscience»<sup>2</sup>. Ce n'est là qu'une insinuation, mais une insinuation que renforcent singulièrement les développements qui la suivent.

Déjà, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson, comparant ce qui se passe en dehors du moi et ce qui a lieu dans la conscience, disait: «au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration des faits de conscience se poursuit, qui constitue la vraie durée»<sup>3</sup>.

Dans son *Introduction à la métaphysique*, il décrit également la durée par le moyen de l'analyse de la vie consciente: «...il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant, puisqu'il n'y a pas de conscience sans mémoire, pas de continuation d'un état sans l'addition, au sentiment présent, du souvenir des moments passés. *En cela, consiste la durée*»<sup>4</sup>.

De ces textes, et de bien d'autres, il semble qu'on est en droit d'inférer qu'un être non conscient est un être qui ne dure pas. C'est même ce qui nous frappe, quand on aborde le bergsonisme. On est étonné, non seulement de la part qui est faite à la durée, mais surtout de constater que la durée semble la chose exclusive de l'être conscient.

Si l'on s'en tenait à la conception de la durée telle qu'exposée dans *l'Essai*, il faudrait bien admettre que celle-ci est d'essence psychologique. C'est, du reste, ce que reconnaît M. Vladimir Jankélévitch, dans un ouvrage que Bergson lui-même déclare être un exposé «exact et précis» de sa doctrine. Dans cet ouvrage, après avoir parlé explicitement d'êtres «sans durée et sans mémoire qui forment le royaume de la matière»<sup>5</sup>; après avoir dit que dans *l'Essai* «la durée reste encore un privilège de la conscience»<sup>6</sup>, M. Jankélévitch constate que Bergson, dans ses ouvrages subséquents, a élargi le domaine de la durée, et qu'il en a fait une chose universelle. Elle est ainsi devenue «un caractère des choses non moins qu'une

1. Ouv. cit., p. 76.

2. *L'Évolution créatrice*, p. 10.

3. *L'Essai*, p. 82.

4. *La pensée et le mouvant*, p. 227.

5. Vladimir Jankélévitch: *Bergson*, collection «Les grands philosophes», Alcan, Paris 1931, p. 23.

6. Ouv. cit., p. 64.

propriété de la conscience»<sup>1</sup>. Mais il ajoute que s'il en est ainsi, «c'est qu'il y a de la conscience partout»<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, une chose reste certaine, c'est que quand Bergson établit une comparaison entre le temps réel et le temps abstrait, il le fait presque toujours en mettant en regard, d'un côté les êtres inorganiques, de l'autre les êtres vivants. Il oppose sans cesse les «systèmes artificiels», c'est-à-dire ceux qui font l'objet des sciences positives, et les «systèmes naturels», c'est-à-dire les corps vivants. Ceux-ci sont appelés systèmes naturels, parce que l'individualité dont ils jouissent est une caractéristique objective, une caractéristique qui n'est en aucune façon relative à notre perception. Les systèmes artificiels, au contraire, sont découpés dans le tout de l'univers, soit par la perception de nos sens, soit par le travail de la science qui n'est pas autre chose que la perception de nos sens poussée à un plus haut degré de précision.

Or, ces systèmes «sur lesquels la science opère, sont, dit Bergson, dans un présent instantané qui se renouvelle sans cesse, jamais dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent. Quand le mathématicien calcule l'état futur d'un système au bout du temps  $t$ , rien ne l'empêche de supposer que, d'ici là, l'univers matériel s'évanouisse pour réapparaître tout à coup. C'est le *tième* moment seul qui compte, quelque chose qui sera un pur instantané. Ce qui coulera dans l'intervalle, c'est-à-dire le temps réel, ne compte pas et ne peut pas entrer dans le calcul»<sup>3</sup>.

La matière inorganique ne dure donc pas, à proprement parler. Elle est «dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore: la conscience, elle, retient ce passé, l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer»<sup>4</sup>.

Ainsi donc le concept de durée, dans le bergsonisme, implique deux choses: le changement continu, c'est-à-dire la mobilité, et l'accroissement progressif du présent par la conservation du passé, c'est-à-dire une certaine stabilité.

Que ces deux conditions soient impliquées dans le concept de durée, la chose nous paraît évidente. Pour ce qui est de la mobilité, on n'en saurait douter, car l'instant présent n'a rien de commun avec celui qui l'a précédé. Le temps est un changement continu. Parler d'un instant qui se maintient, en attendant qu'un autre le remplace, c'est être dupe de l'imagination. Le changement est, par définition, le contraire de la stabilité.

Quant à la conservation du passé, elle est une condition de la durée au même titre que le changement. Cela est tellement vrai que, dans le parler populaire, une chose qui dure est une chose qui ne change pas. Quand on

1. Ouv. cit., pp. 65-66.

2. Ouv. cit., p. 66.

3. *L'Évolution créatrice*, p. 23.

4. *L'Énergie spirituelle*, p. 32.

dit qu'un phénomène a duré pendant un certain temps, on veut signifier par là que pendant ce laps de temps quelque chose a, sous une forme donnée, résisté au changement, même si cette forme était en elle-même mouvante.

C'est sans doute cet aspect antinomique de la durée, antinomie dont les termes sont, d'une part, le changement radical, de l'autre, la conservation du passé, qui a suggéré à Bergson l'idée que la durée implique un facteur psychologique.

Ici on pourrait croire que Bergson rejoint Aristote, vu que ce dernier estime que sans la présence de l'âme le temps serait quelque chose d'imparfait. C'est aussi ce que pense s. Thomas: «Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animæ, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animæ numerantis prius et posterius in motu, ut supra dictum est»<sup>1</sup>.

De ce texte rapprochons les suivants, qui sont de Bergson: «... le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace qu'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse»<sup>2</sup>. Un peu plus loin Bergson dit encore: «la durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses»... «chacun des états dits successifs du monde extérieur existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les extériorisant les uns par rapport aux autres»<sup>3</sup>.

Or il est incontestable que l'être qui dure d'une durée successive doit contenir dans son présent quelque chose de son passé, autrement ce serait un être qui périrait et renaîtrait sans cesse. Il serait privé d'unité ontologique. De ce point de vue Bergson a raison de dire que «le passé se conserve de lui-même, automatiquement». Mais il a tort de ne pas distinguer deux sortes de conservation du passé, l'une entitative, l'autre intentionnelle. La conservation automatique du passé appartient à l'ordre entitatif, et se confond avec l'unité ontologique. La conservation intentionnelle du passé, au contraire, est précisément celle qui exige un facteur psychologique, celle qui se rapporte à la mesure de la durée, et qui explique pourquoi le temps et le mouvement sont des synthèses mentales et non pas des choses.

Quant à l'être conscient, il implique la conservation du passé dans les deux sens du mot. C'est parce que son passé se conserve automatiquement

1. In *IV Physic.*, lect. XXIII, n° 5, édit. léonine.

2. *L'Essai*, p. 84.

3. *Ouv. cit.*, p. 91.



que l'être conscient est toujours lui-même. Sous ce rapport il ne diffère pas de l'être non conscient. Mais c'est aussi ce que n'a pas vu Bergson. Il lui a semblé, au contraire, que la continuité du temps ne pouvait pas se maintenir autrement que par l'intermédiaire d'une sorte de courant vital.

Nous voyons mieux maintenant ce que veut dire Bergson quand il parle d'hypothèse psychologique à propos de ceux qui érigent le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle. Il s'agit de l'assimilation de la durée de l'être conscient à celle de la matière inorganique. Rien de plus arbitraire, semble-t-il, qu'une telle assimilation, puisque dans le premier cas on a affaire à un présent qui se modifie sans cesse par l'apport d'un passé qui se conserve, tandis que dans le second il est question d'un présent qui ne change pas.

Au fond, que dit Bergson ? Simplement ceci : ce qui ne change pas est entièrement déterminé, ce qui change n'a pas de détermination, si ce n'est celle de son changement continu. L'argumentation bergsonienne est loin de porter un coup décisif au déterminisme physique, comme on serait porté à le croire. Nous dirons même qu'elle se retourne contre son auteur. En effet, dans la pensée de ceux qui érigent le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle, déterminisme est synonyme de nécessité et non pas de détermination tout court. D'autre part, quand Bergson fait appel à la notion de durée réelle ou de changement pour montrer que l'être conscient échappe au déterminisme, le déterminisme dont il parle n'est plus synonyme de nécessité, mais de détermination tout court. En d'autres termes, un être qui ne change pas est nécessairement identique à lui-même, mais il n'est pas nécessaire qu'il existe ; d'un autre côté, un être qui change continûment est nécessairement divers, mais cette diversité n'est pas d'ordre existentiel. Bref, le fait qu'un être change ne prouve pas qu'il est contingent, tout comme le fait qu'il ne change pas ne prouve pas qu'il est nécessaire.

Bergson n'a pas démontré que le déterminisme physique était le fruit d'une hypothèse psychologique.

### III

#### LE DÉTERMINISME PSYCHOLOGIQUE OU L'ERREUR ASSOCIATIONISTE.

##### NATURE DE L'ACTE LIBRE.

« Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente<sup>1</sup>, écrit Bergson, implique une conception associationiste de l'esprit. On se représente l'état de conscience actuel comme nécessité par les états antérieurs »<sup>2</sup>. Cette conception est suggérée par l'expérience qui nous montre « que le passage d'un état psychologique au suivant s'explique toujours par quelque raison simple, le second obéissant en quelque sorte à l'appel du premier »<sup>3</sup>.

1. Ceci a été écrit en 1889.

2. *Ouv. cit.*, p. 119.

3. *Ouv. cit.*, p. 120.

Bergson admet «l'existence d'une relation entre l'état actuel et tout état nouveau auquel la conscience passe», mais il doute que ce soit là une relation de causalité. «Quand un sujet exécute à l'heure indiquée la suggestion reçue dans l'hypnotisme, l'acte qu'il accomplit est amené, selon lui, par la série antérieure de ses états de conscience. Pourtant ces états sont en réalité des effets, et non des causes: il fallait que l'acte s'accomplît; il fallait aussi que le sujet se l'expliquât; et c'est l'acte futur qui a déterminé par une espèce d'attraction, la série continue d'états psychologiques d'où il sortira ensuite naturellement»<sup>1</sup>.

Du reste on n'a qu'à s'interroger soi-même pour voir «qu'il nous arrive de peser des motifs, de délibérer, alors que notre résolution est déjà prise»<sup>2</sup>. C'est dire que, même en se plaçant au point de vue de l'associationisme, on ne peut pas affirmer «l'absolue détermination de l'acte par ses motifs», car l'analyse de l'activité consciente nous montre parfois «des effets qui précèdent leurs causes, et des phénomènes d'attraction psychique qui échappent aux lois connues de l'association des idées»<sup>3</sup>.

Mais le point de vue de l'associationisme ne serait-il pas vicié à l'origine par une conception défectueuse du moi? C'est ce que prétend Bergson. «Le déterminisme associationiste, dit-il, se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui. Cette doctrine distingue donc nettement les uns des autres les faits psychiques co-existants»<sup>4</sup>.

Bergson n'admet pas ce partage du moi en états distincts, tels le désir, l'amour, la crainte, etc. Il y voit une intrusion de l'idée d'espace, attribuable au langage, lequel «n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes»<sup>5</sup>. L'associationisme est un procédé d'explication qui ne correspond pas à la réalité. «Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroulement dans ce milieu homogène que quelques-uns appellent durée et qui est en réalité espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs symboles, ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment»<sup>6</sup>.

L'erreur associationiste consiste donc à affirmer du moi profond ce qui n'est vrai que du moi superficiel. Notre vie psychologique, en effet, touche au monde extérieur et en reçoit une certaine empreinte. Mais cette empreinte ne reflète qu'un moi extériorisé, tandis que le moi réel est quelque chose d'intérieur et de profond. Or, c'est seulement le moi superficiel que le langage réussit à traduire, précisément, parce qu'il ne peut exprimer d'un objet que ce que celui-ci a de commun avec d'autres. Ce qui

1. Ouv. cit., pp. 120-121.

2. Ouv. cit., p. 121.

3. *Ibid.*, p. 121.

4. *Ibid.*, p. 122.

5. *Ibid.*, p. 123.

6. *Ibid.*, pp. 124-125.

constitue le fond de notre vie psychologique, la pensée, par exemple, demeure «incommensurable avec le langage»<sup>1</sup>.

Le propre d'un sentiment profond est d'imprégner l'âme tout entière. On ne doit donc pas dire, comme le fait le philosophe associationniste, que l'âme est «déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux»<sup>2</sup>.

Cette façon de parler nous est imposée par les nécessités du langage, mais on doit se garder de confondre la réalité avec les mots qui l'expriment.

Maintenant, si l'âme tout entière se concrétise dans un seul de ses états psychologiques, «pourvu qu'on sache le choisir», il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre ces états psychologiques eux-mêmes, comme si l'un pouvait agir sur l'autre à la façon d'une cause. Ce serait affirmer que l'âme se détermine elle-même. Bergson ne nie pas l'existence d'une certaine multiplicité au sein de notre vie psychologique, mais il refuse d'admettre que cette multiplicité soit comparable à celle des objets matériels, lesquels agissent les uns sur les autres conformément à certaines lois qu'on appelle les lois physiques. Le moi n'est pas «un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées»<sup>3</sup>. On peut bien distinguer dans le moi plusieurs états psychologiques. Mais le moi n'est pas un tout complexe qui résulterait de leur union. Le moi est une entité simple de sa nature, mais qui se colore de teintes différentes, selon les circonstances.

Quant à l'acte libre, il n'est pas autre chose que la manifestation extérieure du moi profond. On est libre dans la mesure où l'acte que l'on pose émane du moi au lieu d'être dicté de l'extérieur. Et c'est ici que l'on voit en quel sens Bergson parle des degrés de liberté. Car il y a des gens, et ils sont nombreux, qui vivent et meurent «sans avoir connu la vraie liberté»<sup>4</sup>. Ce sont ceux qui ne s'assimilent pas les idées et les sentiments qui leur viennent de l'extérieur. Souvent victimes d'une éducation «mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement»<sup>5</sup>, les suggestions qu'ils reçoivent ne deviennent jamais persuasions. Elles coulent sur leur âme sans l'imprégner.

D'ailleurs «les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font»<sup>6</sup>. La plupart de nos actions, celles qui constituent la trame de notre vie ordinaire, sont automatiques. Nous n'y mettons qu'une partie de nous-mêmes, celle qui est la moins nôtre, puisque c'est celle par laquelle nous ressemblons aux autres. «C'est à ces actions très nombreuses, mais insignifiantes pour la plupart, que la théorie associationniste s'applique. Elles constituent, réunies, le substrat de notre activité libre, et jouent vis-à-vis

---

1. *Ibid.*, pp. 124-125.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. *Ibid.*, p. 126.

4. *Ibid.*, p. 128.

5. *Ibid.*, p. 127.

6. *Ibid.*, p. 128.



de cette activité le même rôle que nos fonctions organiques par rapport à l'ensemble de notre vie consciente»<sup>1</sup>.

L'acte libre signifie donc un acte qui émane du moi. Cela ne veut pas dire que Bergson rejette toute influence venant de l'extérieur comme incompatible avec la liberté. Mais il faut, pour qu'un acte soit vraiment libre, que celui qui agit ait fait sienne cette influence. Et c'est ici qu'il y a danger de s'illusionner. On croit parfois user de liberté, mais en réalité on se laisse guider par des motifs qui nous restent étrangers. Ces motifs peuvent bien inspirer notre conduite pendant un certain temps, parce que nous refoulons nos propres sentiments dans l'inconscient. Mais tôt ou tard ces sentiments refoulés remontent à la surface. Ils nous font subitement changer de conduite, et c'est précisément la preuve que nous étions dans l'illusion quand nous croyions agir librement après avoir pris l'avis des autres.

Il peut arriver que nous ayons de la difficulté à justifier par des motifs raisonnables ce brusque revirement, alors que les recommandations d'autrui étaient basées sur de solides raisons. «Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer: elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur»<sup>2</sup>.

Et Bergson ajoute qu'on a «eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et même indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres»<sup>3</sup>.

C'est donc une conception mécanistique du moi que Bergson reproche à l'associationisme. Pour l'associationiste, prétend-il, le moi est une chose et les sentiments divers qui l'agitent sont également des choses distinctes entre elles, distinctes aussi du moi qu'elles affectent. Hésitant entre deux contraires, le moi finit par se décider pour un parti. Ce serait là l'acte libre conçu selon le mode associationiste. Mais comment cela est-il possible, se demande Bergson. Si le moi est une chose qui reste identique à elle-même; si les sentiments qui l'agitent se conservent également dans le même état, comment le choix peut-il s'opérer? «La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient: à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie, aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agi-

1. *Ibid.*, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. *Ouv. cit.*, p. 131.

tent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle»<sup>1</sup>.

L'associationisme fait donc table rase du dynamisme vivant qui caractérise l'activité consciente. Mais on pourrait objecter à Bergson que l'acte libre, tel qu'il le conçoit, signifie que nous cédonc «à l'influence toute-puissante de notre caractère». L'objection s'explique, répond Bergson, par le fait qu'on a d'abord scindé le moi en deux parties, «pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit»<sup>2</sup>. Il n'est pas étonnant alors qu'on parle de l'influence du caractère. Mais notre caractère n'est pas une chose différente de nous-mêmes. Il n'est pas une partie de nous-mêmes. Nous sommes ce qu'est notre caractère, ou, si l'on veut, notre caractère est ce que nous sommes. De sorte que dire qu'une action est imputable à notre caractère ou bien qu'elle émane de notre personnalité, c'est la même chose. Ce sont deux façons de s'exprimer pour signifier qu'un acte est libre, c'est-à-dire qu'il «émane du moi et du moi seulement». Notre caractère a beau s'être modifié sous l'action de causes extérieures, ces modifications sont nôtres, du moment que nous nous les sommes appropriées.

\* \* \*

Il n'y a pas lieu d'attacher beaucoup d'importance à cette conception associationiste de l'esprit, fruit de l'imagination de quelques philosophes anglais, et dont la valeur philosophique se réduit à peu de choses. Du reste, il semble bien que Bergson lui-même y a vu surtout un élément de contraste capable de faire ressortir davantage ce qu'il croit être la vraie nature de la liberté.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette théorie, dire, comme il le fait, que certains phénomènes psychiques «échappent aux lois connues de l'association des idées» peut ébranler le dogme associationiste mais non pas le renverser. L'exemple d'attraction psychique dont parle Bergson n'est pas une démonstration. Que le philosophe associationiste voit une cause dans ce qui, en réalité, est un effet ne change rien si, de fait, il y a relation de causalité. L'important est de savoir si le lien qui unit les deux termes est un lien nécessaire. D'ailleurs, l'exemple de suggestion hypnotique apporté par Bergson est assez mal choisi puisque, par hypothèse, les faits mentionnés sont tous soumis à la nécessité.

Quant à dire qu'il nous arrive parfois de délibérer «quand notre résolution est déjà prise», c'est là un exemple où l'on voit combien Bergson se méprend sur la nature de l'acte libre. Il oublie que délibérer c'est peser le pour et le contre et que la délibération donne lieu à une décision qui seule constitue l'acte libre. C'est, du reste, à cause de cela que l'activité libre a reçu le nom de libre arbitre, car être libre ce n'est pas être maître de ses actions, mais de son jugement. «*Homo non dicitur liber suarum actionum*,

1. *Ibid.*, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 132.

*sed liber electionis, quæ est judicium de agendis*»<sup>1</sup>. Il n'y a donc pas lieu de parler d'effets qui précèdent leurs causes. S'il y a délibération, elle est nécessairement antérieure à la décision qui en sortira; et s'il y a décision sans délibération, nous n'avons plus affaire à un acte libre.

Toutefois, il faut admettre que Bergson s'est élevé avec raison contre la scission artificielle du moi en parties qui agiraient l'une sur l'autre à la façon des choses matérielles. Il a, de plus, montré que trop souvent nos idées et nos sentiments tiennent faiblement à notre personne parce que, la plupart du temps, nous les avons acceptés sans contrôle. Le tort de Bergson est de ne pas savoir distinguer entre la complexité du moi conçue selon le mode associationniste et la complexité inhérente à tout être limité. Il ne veut pas que l'on dise, par exemple, que l'âme se détermine elle-même sous l'influence de certains motifs. C'est là, dit-il, «une psychologie grossière, dupe du langage», une façon associationniste de parler. Car si vous dites que l'âme se détermine elle-même, vous la scindez en deux parties, l'une déterminante, l'autre déterminée, et vous introduisez dans la personne une dualité qui est loin d'être réelle, puisqu'elle est contredite par le sentiment que chacun éprouve quand il prend conscience de son moi<sup>2</sup>.

Ce n'est pas parce qu'un être possède à l'intérieur de lui-même le principe de son mouvement, qu'on doit concevoir sa dualité comme celle de deux êtres séparables dans la réalité. Nous ne reprochons pas à Bergson de critiquer l'associationisme, mais peut-être voit-il de l'associationisme là où il n'y en a pas. En réalité, sous l'étiquette associationniste il s'attaque à toute philosophie qui met des distinctions réelles entre les facultés de l'âme, de même qu'entre les diverses inclinations qui la sollicitent. Selon lui, toute distinction que l'on établit entre les faits psychiques revient à les spatialiser, à en faire des modes de l'étendue.

De cette erreur le langage serait responsable. En effet, c'est une thèse chère à Bergson que «la pensée est incommensurable avec le langage»<sup>3</sup>. «Il n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes»<sup>4</sup>.

Mais ce défaut d'équivalence entre la pensée et le langage doit-il être considéré comme un vice absolu, à tel point que notre attitude à l'égard des mots doive être avant tout celle de la défiance? Bergson semble le croire, puisqu'il affirme que «par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent»<sup>5</sup>.

C'est ainsi que, dans sa réfutation de l'associationisme, il dépasse les cadres de cette théorie, et porte des coups à une philosophie qui vaut mieux

1. S. Thomas, *De Veritate*, q.24, art. 1, ad lum.

2. S. Thomas, qui n'est certes pas un associationniste, dit expressément: «eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur;...» (*De Veritate*, q. 24, a. 1.)

3. *L'Essai*, p. 126.

4. Ouv. cit., p. 123.

5. *Ibid.*, p. 126.



qu'elle. Il voit de l'associationisme dans la philosophie qui fonde la connaissance intellectuelle sur l'abstraction. «Il y a, (...) dit-il, une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène, tel que l'espace, et celle de penser par idées générales. Dès qu'on cherche à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot. Mais parce que notre raison, armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus. Car au sein du tout ils n'occupaient point d'espace et ne cherchaient pas à s'exprimer par des symboles; ils se pénétraient et se fondaient les uns dans les autres. L'associationisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même»<sup>1</sup>.

Cette dernière phrase est remarquable de justesse, dira-t-on. Le malheur est qu'elle ne détruit pas ce qui précède. Remarquons, en effet, la raison pour laquelle Bergson reproche à l'associationisme de confondre le fait avec son explication. C'est que l'associationiste se sert d'un mode de penser que Bergson regarde comme artificiel. L'analyse conceptuelle ne correspondrait à rien de réel. De ce que cette analyse dégage, au sein d'un état de conscience, des éléments distincts, «il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus». Ainsi, quand vous dites qu'un homme délibère avant d'agir, qu'il pèse le pour et le contre, qu'il réfléchit pour savoir s'il doit prendre tel parti plutôt que tel autre, vous parlez comme s'il s'agissait de choses situées dans l'espace, vous voyez une multiplicité là où il n'y a pas de multiplicité. Le moi est une chose simple, et l'analyse ne peut que le déformer en en donnant une représentation artificielle.

L'erreur de Bergson est donc de croire que penser au moyen d'idées générales est synonyme de concevoir des distinctions spatiales. Le vulgaire le pense, lui qui ne sait pas distinguer entre l'imagination et la pensée. Mais il est étonnant de voir un penseur tel que Bergson se rallier à cette opinion.

On s'explique maintenant pourquoi Bergson conçoit la liberté comme il le fait. Après avoir montré, contre l'associationisme, que le moi n'est pas un amalgame fait de la juxtaposition de plusieurs états psychologiques, il conclut en disant que l'acte libre est précisément celui qui exprime «le moi tout entier», celui dont le moi seul est l'auteur.

Nous n'avons aucune objection à accepter cette définition de Bergson. Mais d'où vient cet empire qui confère à l'acte humain sa qualité d'acte libre, sinon du fait que l'homme est doué de raison<sup>2</sup>. Or Bergson, dans

1. *Ibid.*, p. 125.

2. «Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non solum est causa suiipsius in movendo, sed in judicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo». (*De Veritate*, q. XXIV, art. I, c.)

sa description de l'acte libre, ne fait aucun appel au jugement de celui qui le pose. Sa seule préoccupation est d'exclure du moi toute dissociation, toute complexité. Car il est convaincu que le problème de la liberté ne se poserait pas, si l'on se faisait du moi une conception juste. Toutes les difficultés concernant la liberté viennent, selon lui, du fait que partisans et adversaires se représentent le moi d'une façon artificielle, croyant saisir le moi lui-même alors qu'ils n'en voient que la surface. C'est au fond de la personne que se tient le véritable moi, et quand on se donne la peine de descendre dans ces profondeurs, on s'aperçoit que la multiplicité de nos états de conscience n'est qu'apparente. C'est user de symboles que de parler d'un moi qui délibère ou qui obéit à des motifs venant de la raison. En réalité il n'y a jamais qu'un état psychologique qui, à lui seul, représente tous les autres, et qui en est, pour ainsi dire, la synthèse. Et l'acte libre n'est pas autre chose que la manifestation de cet état interne.

Si nous demandons maintenant à Bergson à quel critère il a recours pour distinguer l'acte libre de celui qui ne l'est pas, il nous répondra que nos actes sont libres dans la mesure où ils reflètent notre personnalité. S'il n'y a qu'une faible partie de notre moi d'engagée, comme c'est le cas pour la plupart de nos actions ordinaires, il faut dire que nous sommes peu libres.

Ici l'on serait tenté de croire que Bergson se rapproche de nous, et qu'il établit la même distinction que nous mettons entre les actes proprement humains et ceux que nous partageons avec la brute. Il n'en est rien cependant. Car ces actes auxquels Bergson fait allusion, actes que nous accomplissons par l'effet de l'habitude, qui «ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes», sont cependant «conscients et même intelligents». Pourtant on ne peut pas dire qu'ils soient libres. Pour être libres il faudrait qu'ils imprégnassent, en quelque sorte, toutes les fibres de notre être, alors qu'ils ne tiennent que faiblement à notre personne.

Mais on dira peut-être: Bergson a raison, et sa pensée n'est, au fond, pas si éloignée qu'on le dit de celle de s. Thomas, puisque l'acte humain, tel que le définit ce dernier, est celui qui procède de l'intelligence et de la volonté, alors que pour Bergson, c'est celui dans lequel nous mettons toute notre âme. Mais l'intelligence et la volonté ne sont-elles pas l'âme tout entière?

L'objection ne tient pas, car entre les deux conceptions il y a cette différence que pour s. Thomas nous pouvons poser librement un acte qui, pourtant, va contre certaines inclinations de notre nature<sup>1</sup>, tandis que pour Bergson, un tel acte est précisément celui qu'il qualifie de non-libre. «Quand nos amis les plus sûrs, dit-il, s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi... Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels; nous croirons agir libre-

---

1. *Ia pars*, q. 83, art. 1, ad 5.

ment, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur»<sup>1</sup>.

Aussi Bergson trouve-t-il absurde l'objection des déterministes invoquant contre la liberté «l'influence toute-puissante de notre caractère». «Notre caractère, dit-il, c'est encore nous». Il n'y a donc pas lieu de se demander si nos décisions peuvent être imputables à notre caractère, et modifier ainsi notre responsabilité. Notre caractère fait partie intégrante de nous-même, et nous agissons d'autant plus librement que notre action est plus fortement marquée du sceau de notre caractère. Bref, l'acte libre est celui qui porte la marque de notre personne»<sup>2</sup>.

On avouera que c'est là une façon étrange de concevoir la liberté. En effet, prenons le cas d'un homme qui a des dispositions particulièrement prononcées pour le crime. Au moment où il s'apprête à perpétrer un forfait, vous réussissez, par vos arguments, à l'en détourner. Sans doute, il a fait siennes vos raisons, puisqu'il s'abstient de commettre le crime. Mais n'empêche que, par son abstention, il a refoulé ses propres inclinations. Or, selon la doctrine bergsonienne, il faut dire que cet homme a montré moins de liberté en s'abstenant qu'il ne l'aurait fait s'il s'était laissé aller à ces mêmes inclinations, car il aurait été plus lui-même en agissant d'une manière conforme à son tempérament. Notre conclusion peut paraître brutale, et Bergson serait sans doute le premier à la réprouver, mais elle découle logiquement de la conception qu'il se fait du moi.

Une autre conséquence de cette conception est que, dans le bergsonisme, liberté et personnalité sont synonymes. Aussi, quand Bergson parle des degrés de la liberté, ce qu'il a en vue ce sont des degrés d'intensité dans la manifestation de la personnalité. Cependant, il interprète mal la philosophie spiritualiste quand il affirme que «la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois»<sup>3</sup>. Pour Aristote et s. Thomas la liberté est une propriété de l'intelligence et de la volonté. En ce sens elle est un caractère spécifique et n'admet pas de degrés. De même qu'on n'est pas plus ou moins homme, ainsi on n'est pas plus ou moins libre. A ce point de vue la liberté est quelque chose d'absolu.

Mais si la liberté est un caractère spécifique, elle n'a d'existence concrète que dans la personne. Et ici la liberté varie comme les individus dont elle est la propriété. On peut donc parler de degrés dans la liberté comme on parle de degrés dans les intelligences. Il n'y a aucun inconvénient à parler d'une liberté plus parfaite dans le cas d'un homme doué d'une intelligence et d'une volonté supérieures. Si tous les hommes sont également libres parce qu'ils sont doués d'intelligence et de volonté, cela n'empêche pas la liberté de chacun de correspondre à la qualité de ses facultés intellectuelles.

---

1. *Ouv. cit.*, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 132.

3. *Ibid.*, p. 127.



## IV

## DÉTERMINISME ET LIBRE CHOIX.

Jusqu'ici nous sommes restés dans le présent et nous avons vu que, selon Bergson, la liberté doit être cherchée «dans un certain caractère de la décision prise». Pour cela il a suffi de montrer le vice inhérent à l'associationisme, lequel réside dans une fausse conception du moi provenant du langage.

Mais l'associationisme n'est qu'un aspect du déterminisme psychologique. Il y en a un autre beaucoup plus important. C'est celui qui implique une certaine conception de la durée. Pour le déterministe, en effet, les événements passés, présents et futurs sont unis par un lien nécessaire. Ici encore, Bergson se propose d'interroger «la conscience toute pure» pour savoir ce qu'il faut penser, non seulement de l'hypothèse déterministe, mais encore de la réponse des partisans du libre arbitre. Il s'agit de savoir si à des antécédents déterminés correspond un seul acte possible, celui qui de fait s'est produit, comme le prétendent les déterministes; ou si un acte différent de celui-là aurait pu également résulter des mêmes antécédents.

Parler de deux actions possibles entre lesquelles je puis choisir, dit Bergson, «cela signifie que je passe par une série d'états, et que ces états se peuvent répartir en deux groupes, selon que j'incline vers X ou vers le parti contraire. Même ces inclinations opposées ont seules une existence réelle, et X et Y sont deux symboles par lesquels je représente, à leurs points d'arrivée pour ainsi dire, deux tendances différentes de ma personne à des moments successifs de la durée»<sup>1</sup>.

Mais, quand on parle de deux tendances différentes entre lesquelles se partage l'activité consciente, il ne faut pas croire qu'on exprime fidèlement la réalité. Le moi étant chose qui dure change sans cesse, de sorte que ce n'est pas de deux tendances contraires qu'il faudrait parler, mais d'une multiplicité d'états successifs et différents «au sein desquels je démêle, par un effort d'imagination, deux directions opposées»<sup>2</sup>. Celles-ci sont donc des abstractions, et non pas des choses. Mais le sens commun, «essentiellement mécaniste», a besoin de symbolisme. Pour se représenter l'activité du moi, il lui faut l'image d'un chemin qui bifurque à un certain endroit, créant ainsi deux directions dans lesquelles le moi peut indifféremment s'engager. S'il va à droite, on dira, une fois l'action posée, qu'il aurait pu tout aussi bien aller à gauche. Ainsi la liberté apparaît comme la faculté de choisir entre deux partis contraires.

Bergson a tenté de prouver que c'est là une «conception véritablement mécaniste de la liberté, et qu'elle «aboutit, par une logique naturelle, au plus inflexible déterminisme»<sup>3</sup>.

---

1. Ouv. cit., p. 134.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

La raison qu'il en donne, c'est qu'en faisant appel à l'idée d'hésitation entre deux termes, on laisse de côté une partie des faits, c'est-à-dire l'accomplissement de l'acte lui-même. S'il est vrai que, parvenu au point de bifurcation, le moi hésite, il n'en est pas moins vrai qu'il se décide pour un parti. On peut bien dire qu'il aurait pu s'engager dans l'autre direction, mais le fait est qu'il ne s'y est pas engagé. Donc, ce n'est pas une activité indifférente qu'il faut voir au point de bifurcation, mais une activité dirigée dans un sens déterminé. C'est-à-dire qu'en se représentant l'activité libre comme un choix entre deux actions également possibles, on donne raison aux déterministes. Sans doute, ceux-ci ont également recours à un symbolisme grossier, mais, du moins, ils ne commettent pas l'erreur de s'arrêter à mi-chemin dans la voie du symbolisme; ils tiennent compte de toutes les données du problème. Tandis que les partisans de la liberté concluent, du fait de l'hésitation, à la possibilité d'agir autrement qu'on l'a fait, les déterministes concluent, de l'action telle que posée, à la nécessité d'agir ainsi. Or, eu égard à l'hypothèse, ce sont ces derniers qui ont raison.

Mais, de fait, les uns et les autres ont tort, car ils se placent tous, pour juger, après l'action accomplie.

Bergson tient à l'idée que la conception de la liberté comme la faculté de choisir entre deux actions également possibles est un schéma «purement symbolique». Il y voit un «véritable dédoublement de notre activité psychique dans l'espace»<sup>1</sup>. En effet, on peut bien tracer sur le papier la représentation de l'activité consciente sous la forme d'une voie qui se dédouble. Mais, pour agir ainsi, il faut au préalable avoir réduit le temps à l'espace, car l'espace seul permet de concevoir deux routes différentes qui coexistent. Le temps est, par définition, succession, c'est-à-dire le contraire de la simultanéité. Et comme l'activité consciente est chose qui dure, c'est la dénaturer que d'y introduire la simultanéité. Les déterministes et les partisans de la liberté n'hésitent pas à le faire, mais ils se heurtent à d'inextricables difficultés: «si les deux partis étaient également possibles, comment a-t-on choisi? si l'un des deux était seulement possible, pourquoi se croyait-on libre? Et l'on ne voit pas que cette double question revient toujours à celle-ci: le temps est-il de l'espace?»<sup>2</sup>.

La conclusion qui s'impose est qu'il «faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être»<sup>3</sup>.

Et même alors, il ne faut pas s'imaginer qu'on a trouvé l'explication de la liberté. Celle-ci est un fait que le moi constate d'une façon immédiate et infaillible, mais qu'il ne doit pas chercher à justifier. Au contraire, toute tentative d'explication a pour effet de dénaturer le moi ainsi que l'activité consciente, en nous montrant la stabilité là où il n'y a que pur devenir. «De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter»<sup>4</sup>.

\* \* \*

1. *Ibid.*, p. 137.

2. *Idid.*, p. 139.

3. *Ibid.*, p. 140.

4. *Ibid.*, p. 140.

Selon Bergson un choix ne peut s'effectuer qu'entre deux réalités actuellement existantes et non pas entre deux possibles. Et si l'on persiste à considérer la liberté comme une faculté qui permet d'opter pour ceci plutôt que pour cela, c'est qu'on est dupe d'une illusion. On croit que ceci et cela sont des choses, alors que ce sont des "abstractions". C'est dans cette conception de la liberté que Bergson voit une confusion entre le temps et l'espace. Et cela se comprend, puisqu'il ne conçoit pas la dualité autrement que dans l'espace. Dès lors, se dit-il, parler de deux ou de plusieurs partis possibles entre lesquels peut s'effectuer le choix de la volonté, c'est se représenter l'action libre à la façon des choses situées dans l'espace. On conçoit que deux objets matériels, deux pierres par exemple, soient juxtaposées, mais non pas deux moments de la durée. Or l'activité consciente est chose qui dure. Il n'y a donc pas deux moments de cette activité qui soient simultanés. La vérité est que le moi change sans cesse, et que l'acte libre n'est qu'une phase de son évolution, pourvu que cette phase soit la manifestation du moi profond.

Bergson enferme le moi dans les limites de l'instant présent. Il est vrai que ce présent comprend aussi le passé avec lequel il ne fait qu'un, mais cette coexistence du passé et du présent chez l'être conscient, telle que l'entend Bergson, n'est pas le fait de la connaissance. La survivance du passé se fait automatiquement, par le seul fait que le moi dure. Bergson dit expressément que la mémoire n'est pas une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, alors que le passé se conserve sans cesse<sup>1</sup>.

Mais si notre passé ne fait qu'un avec notre présent, c'est parce que toute la réalité du moi réside dans sa durée même. Or, la durée, au sens où l'entend Bergson, exclut, par définition, la représentation du possible et du futur.

Cette conception du moi ou de l'activité consciente conduit logiquement Bergson à rejeter toute théorie de la liberté qui ferait de celle-ci une faculté de choisir entre deux partis également possibles, d'abord parce que le possible n'est rien, puisqu'il n'existe pas actuellement, ensuite parce que même si le possible avait un sens, on ne s'expliquerait pas la simultanéité de plusieurs possibles.

Qu'y a-t-il au fond de cette argumentation, sinon une méconnaissance de la vraie nature de la connaissance et de son immatérialité? Qu'est-ce que connaître, sinon devenir autre chose que soi, tout en restant soi-même? Aussi longtemps qu'on n'accepte pas cette définition de la connaissance, la liberté reste un problème insoluble. Bergson l'a vu jusqu'à un certain point, lui qui veut à tout prix exclure l'espace de l'activité libre. Le fait est que l'activité libre n'est possible que chez un être capable de sortir des limites spatio-temporelles au moyen de la connaissance intellectuelle. Il est vrai que Bergson place l'activité libre dans le temps, mais c'est parce qu'il ne conçoit pas le temps comme nous le faisons. La durée bergsonienne a quelque chose d'immatériel, puisqu'elle est une «succession sans

---

1. *L'Évolution créatrice*, p. 5.



distinction» ne comportant ni d'avant ni d'après. Elle est un amalgame fait des propriétés appartenant à deux durées différentes, celle de l'homme et celle de l'ange.

Comme on le voit, l'erreur même de Bergson est un témoignage en faveur de la doctrine traditionnelle de la liberté, puisqu'elle fait voir la nécessité de sortir du monde purement matériel si l'on veut s'élever à la notion de la vraie liberté.

Mais de quelle façon allons-nous en sortir ? Sera-ce en disant, comme le fait Bergson, qu'on est dupe d'une illusion quand on parle de deux directions opposées dans lesquelles le moi peut indifféremment s'engager ? Il le faudrait si l'idée par laquelle je me représente chacune de ces deux directions n'avait qu'une valeur symbolique, c'est-à-dire, en somme, si la pensée n'était pas autre chose que l'imagination. Sans doute, l'imagination joue un rôle considérable dans l'activité cognitive. Il n'y a pas d'idée qui ne soit accompagnée d'un phantasme. Mais il y aurait quelque puérilité à croire que ma connaissance intellectuelle s'arrête là. C'est pourtant de cette méprise que Bergson accuse les défenseurs de la liberté aussi bien que leurs adversaires.

Mais au fond le plus grand reproche de Bergson repose sur le fait que la connaissance intellectuelle est une connaissance statique et qu'elle n'a pas de prise sur le devenir. La stabilité des idées a pour effet, prétend-il, d'immobiliser le réel dont le propre est de s'écouler. Or le moi étant chose qui dure, on n'a pas le droit d'arrêter l'activité consciente en un point déterminé pour le faire osciller entre deux partis. Tout cela c'est du symbolisme : il n'y a pas de moi qui s'arrête, ni de partis tout faits ; il n'y a que du se faisant, c'est-à-dire un moi qui évolue sans cesse et dont l'évolution, parvenue à une phase déterminée, constitue ce qu'on appelle un acte libre, à condition que celui-ci soit la manifestation d'un sentiment vraiment personnel.

L'acte libre de Bergson n'a donc rien de ce qui, pour nous, constitue un acte libre. Nous ne disons pas qu'il exclut toute contingence, mais la contingence qu'il comporte est, tout au plus, de la spontanéité. Le moi évolue, change sans cesse « jusqu'à ce que l'acte libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr »<sup>1</sup>. Or la spontanéité se rencontre dans la vie infra-humaine.

## V

### BERGSON ET S. THOMAS

Peut-on concilier la pensée de s. Thomas et celle de Bergson en ce qui a trait au libre arbitre ? Le R. P. A.-D. Sertillanges, O. P., l'affirme. Il croit que la controverse est ici « relative aux cadres de la pensée plus qu'à la pensée elle-même », et qu'il serait facile de s'entendre, à condition qu'on renonce de part et d'autre « à ses catégories » lesquelles, dit-il, « ont certes leur prix, mais aussi leur relativité »<sup>2</sup>. En d'autres termes, pas plus avec s.

1. *L'Essai*, p. 135.

2. *La Vie Intellectuelle*, 25 avril 1937, p. 253.

Thomas qu'avec Bergson il ne faut s'en remettre à la lettre. La technique est une chose, la pensée qu'elle soutient en est une autre.

Sans doute Bergson regarde la liberté comme une donnée immédiate de la conscience, comme une certitude contre laquelle aucune argumentation ne saurait prévaloir. Sur ce point précis il se rencontre avec le thomisme. Mais en même temps il soutient que dès l'instant qu'on veut justifier rationnellement ce fait de conscience, on s'engage infailliblement dans une voie qui aboutit au déterminisme. C'est là une conclusion à laquelle s. Thomas n'aurait jamais souscrit ni quant à la lettre ni quant à l'esprit. Tout ce qu'il a écrit touchant le libre arbitre est une réfutation de cette assertion. Voilà donc un point capital où la divergence est à retenir.

Dira-t-on que l'opposition est ici purement extrinsèque et qu'elle réside uniquement dans une différence de méthode? En ce cas il y aurait lieu de procéder, de part et d'autre, à une revision des méthodes. Mais avant de se livrer à cette tâche, il est bon de se demander si ce qu'on entend par méthode n'est pas une chose conditionnée par l'objet. En ce qui concerne s. Thomas, on sait fort bien quelle est sa position et qu'il n'a pas l'habitude de forcer les objets pour les faire entrer dans les cadres d'une «technique systématique» préalablement établie. Quand s. Thomas dit que la liberté est dans la volonté comme dans son sujet, et dans la raison comme dans sa racine, le fondement de la liberté qu'il trouve dans la raison est autre chose qu'une nécessité d'ordre technique. Dès lors, il paraît difficile qu'on puisse ici garder la doctrine et faire abstraction de la méthode.

Une difficulté analogue se présente dans le cas du bergsonisme; c'est qu'ici doctrine et méthode ne font qu'un. Philosophier, selon Bergson, consiste à «entrer dans ce qui se fait, suivre le mouvement, adopter le devenir des choses»<sup>1</sup>. Dès qu'on a le procédé, on a la chose; les deux ne se séparent pas. Bergson nous dit expressément que «la métaphysique doit procéder par intuition»<sup>2</sup>, qu'elle «se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palpiter l'âme»<sup>3</sup>. Et il s'empresse d'ajouter que «cet empirisme vrai est la vraie métaphysique»<sup>4</sup>.

Donc qu'il s'agisse de s. Thomas ou de Bergson, ce qu'on désigne sous le nom de méthode ne se sépare pas de la doctrine; dans le cas du thomisme la doctrine nécessite la méthode; avec le bergsonisme l'une et l'autre s'identifient. Dès lors la conciliation nous paraît impossible. Le P. Sertillanges ne l'entend pas ainsi. Il voit dans la question de la liberté un cas concret où se concilient «deux doctrines qui paraissent si éloignées et qu'on voudrait montrer si hostiles»<sup>5</sup>.

\* \* \*

Est-il conforme à la pensée thomiste de dire: «On ne choisit pas un acte finalement, parce qu'on l'a trouvé préférable; mais on le trouve finalement

1. *La pensée et le mouvant*, p. 158.

2. *Ouv. cit.*, p. 233.

3. *Ouv. cit.*, p. 222.

4. *Ibid.*

5. *Loc. cit.*, p. 266.

préférable parce qu'on l'a choisi» ?<sup>1</sup> S. Thomas enseigne constamment à la suite d'Aristote, que la délibération porte sur les moyens et non sur la fin<sup>2</sup>. On veut d'abord la fin, puis on délibère sur les moyens à prendre pour l'atteindre: «ex eo quod homo vult finem movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem»<sup>3</sup>. En ce sens il est vrai de dire que la délibération est logiquement postérieure au vouloir de la fin. Mais cela revient-il à dire que si on choisit d'agir de telle manière c'est «parce qu'on le veut» et et que «c'est la seule raison qu'on puisse finalement donner» ?<sup>4</sup> Il nous semble que c'est pousser un peu loin le paradoxe et qu'à vouloir «doser» et «qualifier» la délibération, on finit par lui nier toute efficacité. S. Thomas reconnaît pourtant une certaine efficacité à la délibération; et si, dans la *Ia IIæ*, il traite du choix avant de traiter de la délibération, c'est précisément parce qu'il voit dans celle-ci la cause de celui-là, son procédé étant ici d'examiner la chose en elle-même avant de l'étudier dans sa cause.

On dira que la délibération n'est pas déterminante et que, dès lors, elle n'est pas cause de l'acte libre. Mais c'est oublier que c'est la délibération qui donne à l'acte libre sa modalité d'acte libre.

Ce n'est pas trancher la question que de dire: je veux parce que je veux, car même alors la volonté présuppose un acte de l'intelligence qui lui montre son propre vouloir comme un bien. Dans tout acte de choisir, deux choses sont à considérer: ce que l'on choisit et la raison ou le motif pour lequel on le choisit. Quelque soit le bien que la volonté choisisse, il y a toujours un motif qui la détermine, lequel motif est proposé par l'intelligence. De là vient pour la volonté la possibilité de choisir un bien inférieur à un autre. Si le bien que je choisis est en soi inférieur ou égal à un autre, il n'en reste pas moins vrai qu'au moment de choisir, le bien que je préfère m'apparaît supérieur. Autre chose est le jugement spéculatif de l'intelligence appréciant un bien à son mérite, autre chose le jugement pratique déclarant que tel bien l'emporte *hic et nunc*.

Certes on peut trouver après coup des motifs qui justifient un acte de la volonté, mais cela ne constitue pas la délibération au sens que S. Thomas donne à ce mot. Pour Bergson, le vouloir s'explique par lui-même, non par ses motifs. En ce cas la délibération est postérieure à l'acte libre. On dira peut-être que la formule bergsonienne, *je veux parce que je veux*, s'applique au moins dans les cas où la volonté est en présence de deux biens égaux ou dont l'un est inférieur à l'autre. Si c'est à la raison qu'il appartient de présenter les motifs du choix, comment se fait-il que la volonté se décide lorsque les biens proposés sont égaux, et comment peut-elle opter pour le moindre des deux, s'ils sont inégaux? Ne faut-il pas conclure que dans ce cas la volonté se décide d'elle-même, et qu'elle veut parce qu'elle veut? «Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons»<sup>5</sup>.

1. *Loc. cit.*, p. 255.

2. S. Thomas, *Ia-IIæ*, q. XIV, art. 2.

3. *Loc. cit.*, a. 1, ad lum.

4. A.-D. SERTILLANGES, O.P., *loc. cit.*, p. 256.

5. *L'Essai*, p. 130.



C'est ici qu'on voit que la formule *je veux parce que je veux* renferme une équivoque. Parce qu'on est en présence d'un cas où le rôle de la raison est moins apparent, on croit qu'il est nul et que seule la volonté est ici en cause. C'est fermer les yeux sur l'ordre de la spécification pour n'envisager que celui de l'exercice. Or c'est précisément cette manière de voir qui oppose ici Bergson à s. Thomas d'une manière irréductible. Alors que s. Thomas voit dans la raison la racine de la liberté, Bergson y voit quelque chose qui en résulte. Sans doute même en philosophie thomiste il est permis de dire: *je veux parce que je veux*, mais c'est dans un tout autre sens que celui que Bergson donne à cette formule. Si on se place dans l'ordre de la causalité efficiente, il est vrai de dire: *je veux parce que je veux*. A ce point de vue, l'acte libre ne s'explique pas autrement que par l'action de la volonté. Mais si l'on se place dans l'ordre de la causalité objective, il en va tout autrement. *Je veux parce que je veux* devient ici un cas spécial, un cas où l'intelligence propose à la volonté comme motif de choix sa propre liberté. Et ce qui fait la particularité de ce cas, c'est que le bien qui meut la volonté dans l'ordre de la spécification n'est pas quelque chose d'autre que la volonté, mais la volonté elle-même. Et alors la formule revient à ceci: je veux parce que dans les circonstances présentes ma raison me dit que le bien le meilleur est d'agir à ma guise. Par conséquent, dans n'importe quel acte libre il y a toujours une raison qui détermine la volonté objectivement et qui explique cet acte. La formule *je veux parce que je veux* ne représente donc pas un cas concret où thomisme et bergsonisme se rencontrent<sup>1</sup>.

On a dit: «Pour le thomiste lui-même, les motifs les plus immédiats de l'action ne déterminent pas l'action et ne la rendent pas prévisible, fût-ce pour son sujet. Je ne sais pas *ante eventum*, si je choisirai ceci ou cela. Ceci ou cela n'a même pas, quant à présent, de détermination objective: il n'a pas de *vérité*, comme l'a déclaré Aristote des futurs contingents»<sup>2</sup>. Certes, les motifs les plus immédiats de l'action ne la déterminent pas dans la ligne de la causalité efficiente, et c'est la raison pour laquelle ils ne la rendent pas prévisible, mais ils la déterminent dans la ligne de la spécification. Et comment peut-on parler de ceci ou cela s'il n'y a là aucune détermination objective? La distinction entre ceci et cela est une distinction d'*objets*. La méthode de Bergson qui, nous le répétons, ne fait qu'un avec la doctrine, l'oblige à rester dans la ligne de l'existence. S. Thomas estime, au contraire, que la ligne de l'essence revêt ici une importance capitale. Tous deux sont engagés dans des voies divergentes, et l'on voudrait les faire se rencontrer. C'est parce que Bergson reste dans la ligne de l'existence qu'il est obligé de recourir à la notion d'imprévisibilité pour définir l'acte libre. Selon lui, moins un acte aura été prévisible, plus il sera libre. Pourtant ni la prévisibilité ni l'imprévisibilité d'un acte ne modifient son caractère d'acte libre. Si j'agis aujourd'hui d'une manière conforme à ma prévision de la veille, il ne s'ensuit pas que j'agis nécessairement. Ce n'est pas non plus le fait d'agir autrement qui prouve que je suis libre.

1. Jean de Saint Thomas, *Cursus theol.*, t.V, pp. 557 et suiv.

2. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 257.

La distinction que nous faisons entre l'ordre de la causalité formelle et celui de la causalité efficiente, distinction qui n'apparaît pas chez Bergson, nous semble capitale chez s. Thomas, et nous croyons, contrairement à ce que pense le P. Sertillanges<sup>1</sup>, qu'il s'agit là de causalités proprement dites et non pas seulement de principes d'explication. En d'autres termes lorsque, dans l'acte libre, s. Thomas reconnaît un rôle à la raison et un autre à l'intelligence, cette scission qu'il opère au sein du moi est une explication de ce qui existe réellement. Il y a là plus qu'une question de méthode et de technique systématique. A vouloir rapprocher Bergson et s. Thomas, on s'expose à vider le thomisme de sa substance. N'est-ce pas ce qui arrive quand on «renonce ici à toute explication causale (...) aussi bien sur le terrain de la forme que sur celui de l'efficience»,<sup>2</sup> sous prétexte que cette dualité se rapporte à un moi abstraitement considéré ? Il est étonnant de voir un thomiste prendre à son compte le reproche que Bergson adresse tant aux partisans du libre arbitre qu'à ses adversaires. Pour conserver au moi son unité, il n'est pas nécessaire de fermer les yeux sur la dualité que constituent la causalité formelle et la causalité efficiente. Et ce n'est pas «fonder le libre arbitre sur un cercle vicieux» que de maintenir cette distinction et d'y voir plus qu'un procédé d'explication.

Bergson refuse de définir l'acte libre parce que, selon lui, l'analyse (entendez la connaissance intellectuelle) ne saisit pas le réel tel qu'il est en lui-même. La liberté devient ainsi une chose dont on a conscience, que l'on connaît par intuition, mais qui défie toute analyse. S. Thomas, de son côté, étudie le libre arbitre, il y voit une faculté qui tient à la fois de l'intelligence et de la volonté. Son analyse comporte ainsi un dualisme qui paraît incompatible avec l'unité du moi. L'opposition semble donc irréductible. Mais on nous dit qu'elle n'est qu'apparente, et on prétend le prouver. C'est que la causalité efficiente, qui se tient du côté de la volonté, et la causalité formelle, qui se tient du côté de l'intelligence, «ne sont pas des causalités proprement dites» et ne nous donnent pas le dernier mot de l'activité libre. Ce sont là des principes auxquels on a recours pour expliquer l'acte une fois qu'il est posé, mais qui ne constituent pas «l'explication vraie» laquelle «est dans le complexe lumière-action, dans le fond inexploré et inexplorable à moi-même (analytiquement) de ma personne»<sup>3</sup>. Cette déclaration nous dit assez à quel prix se fait la conciliation, quand on sait que Bergson ne cesse de répéter que le découpage du moi en facultés distinctes est un découpage artificiel et qu'il est à l'origine des difficultés que suscite la liberté.

S. Thomas ferait-il sienne l'affirmation que voici : «Un acte dont les motifs seraient entièrement définissables et qui ne contiendrait pas le mystère indescriptible du moi ne serait pas précisément un acte libre» ?<sup>4</sup> Nous en doutons. Ce n'est pas en faisant de l'activité libre quelque chose de mystérieux qu'on va rapprocher Bergson de s. Thomas. Si indéfinissable que soit l'acte libre, pris dans sa singularité, il ne s'ensuit pas qu'il

1. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 259.

2. SERTILLANGES, *ibid.*

3. SERTILLANGES, *ibid.*

4. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 260.

soit une chose mystérieuse, autrement la liberté ne pourrait pas être le fondement de l'ordre moral. Comment parler de responsabilité chez celui qui serait naturellement incapable de justifier rationnellement sa conduite, ou qui ne pourrait la justifier autrement que par une explication naturellement illusoire ?

S. Thomas voit dans l'intelligence la racine de la liberté. Parce que l'être doué de liberté perçoit le bien universel, il s'ensuit qu'à l'égard d'un bien particulier son jugement reste indifférent. De là la possibilité de l'accepter ou de le rejeter<sup>1</sup>. De son côté, Bergson écrit : « L'acte libre est incommensurable à l'idée, et sa rationalité doit se définir par cette incommensurabilité même ». On a vu dans ce texte « du saint Thomas pur »<sup>2</sup>. Mais pour effectuer un tel rapprochement, il a fallu qu'au préalable on interprêtât la pensée de Bergson de la manière suivante : « l'acte libre est incommensurable à l'idée, parce que nulle idée n'égale en extension la capacité de notre être ». C'est ce qui s'appelle violenter un texte. Toute la philosophie bergsonienne est là pour témoigner de cette violence. L'incommensurabilité dont il est ici question n'est autre chose que l'impuissance de la connaissance conceptuelle à traduire, selon Bergson, cette chose ineffable qu'est l'activité libre. Nous ne voyons rien de commun entre cette incommensurabilité et celle qui consiste à dire : aucun bien particulier représenté à notre esprit n'équivaut à l'idée que nous avons du bien universel, et c'est pour cela que nous sommes libres. La première de ces deux conceptions est proprement antiintellectualiste, la seconde est foncièrement intellectualiste. Il ne nous paraît pas qu'on puisse ramener l'une à l'autre.

STANISLAS CANTIN.

---

1. *Prima pars*, q. LIX, art. 3.

2. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 263.



# The Knowability of Matter

## «Secundum Se»

### I.—MATTER: VARIOUS ASPECTS AND VARIOUS PROBLEMS.

Matter is generally spoken of as an impediment to knowledge, since by nature it is pure potentiality. And rightly so. However, this aspect of matter's relationship to knowledge must not make us neglect the other fundamental aspect: matter is also an essential condition of man's knowledge. For the present, we will consider the first aspect, leaving the consideration of the second aspect for later.

In considering matter as an obstacle to knowledge, we must clearly distinguish two other aspects of matter. Matter may be considered first of all as one of two distinct principles intrinsically constitutive of mobile being. But if such a being is to be essentially one, it is necessary that matter should be pure potentiality. However, «*nihil cognoscitur inquantum est in potentia, sed solum inquantum est actu*». We immediately see then how the pure potentiality of matter raises the problem of the nature of its knowability, and of the various modes according to which it may be known by the various kinds of intellects that know it. We will begin with the consideration of these problems raised by the first aspect of matter. Later, we will deal with the second aspect of matter as regards knowledge. The object of knowledge considered will no longer be the distinct principle, Prime Matter, but beings constituted of matter. This matter will be considered not so much from the point of view of its pure potentiality, but rather as a principle of subjectivity existing in beings. This will raise the question regarding the consequences of matter, as a subjective principle, on the knowability and knowledge of beings so constituted. In that case, the principle considered will be the other well known adage: «*Unumquodque cognoscitur (et cognoscit) inquantum est immateriale*».

We take up now the consideration of the first aspect of matter: the knowability of Prime Matter as a distinct—and purely potential—principle of corporeal beings. Three questions may be raised in this consideration, and first of all, as regards the fact of our knowing prime matter so considered. But the answer is so obvious, it is so evident that we, and, a fortiori, God, do know Prime Matter, at least in some way, as a distinct constitutive principle of mobile beings, that we need not consider it any further. The problem does not concern the fact that we do know matter, but rather the nature of matter's knowability, and the modes according to which it will be known by different intellects. We will therefore turn all our attention to those problems.

But since the nature of matter's knowability depends not only on the nature of matter itself, but also on the modes of its being known, we must first see *how* intellects may attain matter. Once this is done, we can more easily determine the nature of the knowability of matter.

## II.—MATTER: WHAT IT IS.

However, before considering any of the problems regarding matter and knowledge, we should first have no doubts regarding *what* matter is. Everything that follows is based on the very nature of matter. Because of its importance, we will briefly recall a few of the main considerations as given by John of St. Thomas.

We begin with «An sit et quid sit materia prima?» *Curs. phil.*, Reiser, t. II, I.p., q. 3, a. 1:

«Nomine materiæ primæ intelligimus illam entitatem, quæ est capax recipiendi formas substantiales, in se vero nullam habet formam». (55b3)

And he briefly recalls the foundations for our assertion that there is such an entity (56a8):

«Dari autem istam entitatem, sic potentialem et informem, ex duobus principiis Aristoteles deduxit: Primo ex ipsa generatione substantiali, secundo ex eo, quod naturaliter ex nihilo nihil fiat. Et hoc secundum ex primo deducitur, quia si ex nihilo aliquid fieret, ita ut tota ipsa rei substantia ex nihilo fieret, hoc ipso non esset generatio, sed creatio, et corruptio esset annihilatio. Unde non requirentur determinatæ dispositiones ad determinatas generationes, sed eodem modo posset fieri lapis vel equus vel quæcumque alia res, quia si ex nihilo fit, ad nihil deserviunt dispositiones, ut determinetur magis ad unum quam ad aliud. Si autem fit ex aliquo, et id, quod fit, est substantia, eo quod generatio substantialis est, necessario supponit aliquod subiectum capax illius substantialis esse, quod de novo fit, et amittens esse, quod antea habebat, quia corrumpitur. Ergo de se neutrum illorum habet, et consequenter solum est in potentia ad utrumque».

Further on, he gives a brief explanation of two classical definitions of matter (58b6):

«Ex his deducitur explicatio definitionis materiæ primæ. Definatur autem dupliciter a Philosopho: Uno modo positive in hoc 1. libro textu 82: 'Materia est primum subiectum, ex quo aliquid fit, et non secundum accidens' . . . Secundo modo definatur materia prima negative 7. Metaph. textu 8, quod 'materia per seipsam neque est quid neque quantum, nec aliquid aliud quidpiam dicitur, quibus ens determinatur'. Cuius sensus est, quod materia non habet ex se aliquid determinativum essentiæ seu naturæ, sive in genere substantiæ sive in genere quantitatis sive alterius generis, id est, caret omni forma determinante esse, et ut ibi explicat D. Thomas lect. 2., 'materia', inquit, 'non potest per se existere sine forma, per quam est ens actu, cum de se sit potentia tantum', ut amplius explicabimus in art. 3.»

More important considerations on the nature of Prime Matter are given in article 2: «Utrum materia prima ex se ita sit pura potentia, quod careat omni actu formali et entitativo?» (59a8) The answer given may be summed up by his conclusion (60a15):

«Sit unica conclusio: Materia secundum se est in potentia ad actum formalem et ad actum entitativum, ita quod non habet immediatum ordinem ad existentiam, sed mediante forma, cuius est prius susceptiva quam existentia».

And the foundation given is clear (61b1):

«Et quidem ex hoc fundari potest ratio pro ista sententia, quia Philosophus in hoc libro, præsertim textu 69. et 70. investigavit naturam materiæ primæ ad similitudinem materiæ artificialium dicens, quod materia se habet ad formas naturales sicut lignum vel æs ad formas artificiales. Et nos addere possumus, quod se habet sicut intellectus noster ad species et obiecta, ad quæ in principio est in potentia. Videmus autem, quod lignum vel æs in genere artificiali nullam prorsus habent existentiam artificialem ante formam, et similiter intellectus noster nullum esse intentionale ante species. Ergo si materia prima ita se habet in genere naturali sicut materia secunda, v.g. lignum vel æs in genere artificiali, manifestum est, quod ita caret materia prima omni esse naturali sicut materia secunda omni esse artificiali».

### III.—HOW DOES INTELLECT KNOW PRIME MATTER?

The question of the manner in which intellect attains Prime Matter is not a difficult problem if a problem at all. But the solution of it is of supreme importance in determining the nature of the knowability of Prime Matter. The question is purposely raised with regard to «intellect» in general, for in the solution we shall distinguish two different cases: intellect whose knowledge is posterior to its object; and intellect which is prior to its object.

We must distinguish two different ways by which matter can be known: directly, or by analogy. We of course take those two terms here as in opposition. And we purposely avoid the more obscure term «analogically». When we say «by analogy», we mean that the object is known through its resemblance with another object of knowledge. When knowledge is representative of an object without passing through the medium of such a resemblance, then we say that it attains its object directly<sup>1</sup>.

We may now consider the two cases mentioned above: the intellect which is posterior to its object, and that which is prior. We will begin with the consideration of the manner in which we ourselves actually know matter. We will show that since our knowledge is posterior to its object, we do not know matter directly, but only by analogy.

All our knowledge is derived from the senses: «nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu». We depend entirely on the action of the object operating on our senses. However, «nihil agit in quantum est potentia, sed solum in quantum est actu». It will then be by their acts that corporeal beings will act on our senses. But the act of a corporeal being is its form, whereas its matter is pure potentiality. It will then be by their forms that corporeal beings will act on our senses: matter, pure potentiality, will be incapable of all activity. It follows then that we cannot have a direct knowledge of Prime Matter.

1. Direct knowledge here is opposed not only to knowledge by reflection, but also to knowledge by analogy. It is in that sense that St. Thomas uses the term in the many articles under consideration. We make this restriction of terms for the present problem, for we know that the term «direct» does not always mean «immediate», as John of St. Thomas points out: «At vero *directe* cognoscere contra ponitur ei, quod est reverti seu regredi supra principia ipsa cognitionis, . . . Unde constat non esse idem objectum directæ cognitionis et objectum *immediate* attactum; nam etiam secundarium et mediatum objectum directe attingi potest et sine reflexione, si ex parte principii efficientis non se teneat». (*Curs. phil.*, t. III, IV p., q. 10, a. 4, 323b30). At times St. Thomas will also use the term «immediately». (Cf. note 3, *infra*).



This is a reason always mentioned by St. Thomas when dealing with the knowledge of singular material objects. Since this knowledge depends on *how* an intellect knows, St. Thomas first shows that all direct knowledge of Prime Matter must be excluded as far as man is concerned. The reason given is always the inability of matter to act on the senses. It is stated especially in parallel passages of the *De Veritate* and the *Summa theologia*<sup>1</sup>.

To select a few examples, we will consider first of all *De Veritate*, 2,5: «Utrum Deus singularia cognoscat?» After showing how God knows matter directly, St. Thomas shows why we cannot have such direct knowledge of it:

«Illa enim (similitudo) quæ est in intellectu nostro est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei... est tantum similitudo formæ».

And when speaking of angelic knowledge, St. Thomas explains in the same way why we cannot know matter directly:

«Formæ enim quæ sunt in intellectu speculativo fiunt in nobis quodammodo ex activitate ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma: et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quæ sit similitudo formæ».  
(*De Ver.*, q. 8, a. 11).

And finally, when dealing with human knowledge, in *De Ver.*, q. 10, a. 4, he again repeats the same reason:

«In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formæ quæ sunt in mente nostra primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum».

Once we have established what is proper to the nature of matter, the reason given is clear: being pure potentiality, matter can exercise no direct causality with respect to knowledge. It will therefore be impossible for an intellect to attain matter directly, *if it depends on the activity of the thing known*. But we have precisely in these last words the whole explanation of the argument: it does not hold for intellect as such, but only for an intellect which is posterior to and dependent on the thing known. True, the fact that Prime Matter is incapable of acting on anything is based on the very nature of Prime Matter. But the fact that our intellect depends on the activity of the known is not based on the nature of intellect as such. It is an accidental condition referred to by St. Thomas by the words «in mente accipiente scientiam a rebus». (*De Ver.*, q. 10, a. 4). Such a condition, of course, is not essential to intellect as such, as we will see later in speaking of the knowledge of separated substances. Since the reason given holds only for an intellect which receives its knowledge from things, we cannot conclude that direct knowledge of matter is impossible for intellect as such.

1. Since these passages are so important for the present question and also for the following, we list the leading ones. With regard to: God: *Ia*, q. 14, a. 11; *De Ver.*, q. 2, a. 5; *I Contra Gentes*, c. 65;—Angels: *Ia*, q. 57, a. 2; *De Ver.*, q. 8, a. 11; *II Contra Gentes*, c. 10, a. 4; *Qdl. XII*, a. 11;—Separate soul: *Ia*, q. 89, a. 4; *De Ver.*, q. 19, a. 2; *Quæst. disp. de Anima*, q. un., a. 20.

But if man may not know Prime Matter directly, another avenue is open to him: analogy. How this is realized is well shown by St. Thomas in his commentary on Aristotle's *I Physics*:

«Dicit quod natura quæ primo subiicitur mutationi, id est materia prima, non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formæ. Sed scitur secundum analogiam, id est secundum proportionem. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid præter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est ær quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma æris, quandoque sit sub forma aquæ; et sic illud est aliquid præter formam aquæ et præter formam æris sicut lignum est aliquid præter formam scamni et præter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet æs ad statuam et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam». (*In I Phys.*, lect. 13, n. 9)

But if such is the case for man, it is altogether different in the case of intellect whose knowledge is prior to the thing known. We know that God must have direct knowledge of matter, since He is the Artisan of the whole being as to both, its form and its matter. The difference between His knowledge of natural beings and our knowledge of them is of supreme importance for this particular problem.

Our knowledge, dependent on the activity of the thing known, will be incapable of directly attaining inactive prime matter. But the inactivity of prime matter is no reason why God should be prevented from knowing prime matter directly, since His knowledge does not depend on the activity of the object.

«Illa quæ habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus». (*De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 12)

On the contrary, His knowledge of prime matter will most certainly be direct, since He is the cause of prime matter.

Now God's knowledge is the cause of things. All created beings are products of divine art as to all that they are. And any work of art, as such, must preexist in the mind of the artisan as an idea. Hence, all ideas which are principles of a thing are also necessarily principles of the knowledge of that thing:

«Quæcumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi». (*De Ver.*, q. 3, a. 3, ad 7)

And such knowledge will necessarily be direct: just as a carpenter must have direct knowledge of the wood with which he is to make a table, insofar as the wood is matter of the table.

«Sed formæ rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formæ et materiæ; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum»<sup>1</sup>. (*De Ver.*, q. 10, a. 4, c.)

1. The meaning of the term «immediate» here evidently involves the meaning we have given to «directe», as is evident from the «et non unum per alterum».

It is easy to see then that God's knowledge will reach prime matter in a manner wholly different from the manner our intellect has of reaching it. Far from knowing prime matter by analogy, God will have a direct knowledge of it which will furthermore be the immediate principle of whatever matter is.

We conclude that angels too will know matter directly because, although they do not cause matter, they are not dependent for their knowledge on the activity of the thing known, but rather on the activity of the Creative Cause which is prior to the thing in itself. If angels receive knowledge of things from that source which is itself independent of all activity on the part of those things, they too therefore may participate in the direct knowledge of that source.

And such is the case. God himself immediately forms the intelligible species in the angelic intellect, which species are derived from His own «species rerum factiva», and not from the things in themselves. And that is the reason why angels can have direct knowledge of material singulars.

«Ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia». (*II Contra Gentes*, c. 100)

And even though the angels cannot participate in God's creative knowledge as it is creative, they can participate speculatively in that practical knowledge which is as such prior to things.

«Species quæ recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivæ, sed exemplatæ a factivis». (*Quodlibetum VII*, q. 1, a. 3)

«Quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud». (*Ibid.*)

Hence, the angelic intellect will also be free from all that follows from being dependent on the thing itself.

Such then are the various ways intellect has of knowing prime matter. Man, through analogy; God, and intellects capable of receiving species from God, directly. We must now consider our third question: What precisely is the *nature of the knowability* of prime matter?

#### IV.—THE ROLE OF FORM IN THE KNOWLEDGE OF MATTER.

A genuine problem remains now in determining precisely the nature of the knowability of prime matter, or, since the problem is the same, the role played by form in the knowledge of matter. Let us first of all con-



sider texts of St. Thomas and the attitudes of Cajetan and John of St. Thomas in order to grasp the difficulty that lies ahead.

The texts of St. Thomas which best illustrate the difficulty are to be found one in *De Veritate*, q. 3, a. 5; the other, in the *Summa theologiae*, Ia, q. 15, a. 3, ad 3. A juxtaposition of the two texts will reveal the apparent incongruity. In *De Veritate*, we read: «Et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse». While in the *Summa theologiae*, we find: «Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est». The apparent opposition is sufficient to justify investigation.

And that there is a genuine problem may easily be seen by considering the attitudes of the great commentators. For Cajetan, it is clearly a case of contradiction: St. Thomas in the *Summa* is correcting his previously held opinion in the *De Veritate*. Therefore, no time is to be wasted imagining interpretations.

«In responsione ad tertium, adverte quod hic S. Thomas retractat dicta in *de Veritate*, q. 3, a. 5, et in *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3.<sup>1</sup> de idea materiæ primæ. Nec oportet fingere glossas: quoniam medius terminus hic assumptus, scilicet quia *secundum se non est cognoscibilis*, expresse alibi dicta elidit, ut patet intuenti». (*In Iam*, q. 15 a. 3, n. 4)

According to Cajetan then, St. Thomas found the problem difficult to the point of finding it necessary to retract his previous position. We may note in passing that if such an authority as Cajetan believed that possible for St. Thomas himself, the question is certainly not to be treated lightly and is deserving of investigation.

The problem is further seen to be difficult by the fact that John of St. Thomas in no way agrees with Cajetan:

«Respondetur . . . Cajetanum in præsentī liquide tenere quod (S. Thomas) mutavit sententiam». (*Cursus theologicus*, Solesmes, t. II, d. 21, a. 4, n. 31.)

On the contrary, John of St. Thomas will explain the apparent contradiction by distinguishing the different meanings of the expression «materia secundum se», as will be brought out later.

But before giving the solution of the problem, we must consider more closely the term «idea». It will be noticed that the texts of St. Thomas which raise the difficulty are taken from parallel treatises on divine ideas: *De Veritate*, q. 3, a. 3, and *Summa theologiae*, Ia, q. 15. To state and solve the difficulty, we should first see the main divisions of ideas, especially from the point of view of practical and speculative knowledge. Another passage to be taken into account is that of *I. Sent.*, d. 36, q. 2, aa. 1-3. Let us then examine the main divisions in the light of these three passages, and thus situate the difficulty more clearly and facilitate the solution. We insert a table to facilitate comparisons.

---

1. We have corrected the reference.

*Divine Knowledge and Divine Ideas*

- I. Actually (completely) practical.....Idea in strict sense,  
Exemplar.
- II. Virtually (formally) practical..... “ “
- III. Formally speculative, but radically practical  
(«Operabilium»).....Idea in broad sense,  
«ratio vel similitudo».
- IV. Purely speculative («Non-operabilium»):
  - A. Of realities inoperable secundum se:
    - 1. Which are quiddities (inseparable acci-  
dents, generic and specific notions)..... “ “
    - 2. Which are not quiddities:
      - a. Substantial material forms..... “ “
      - b. Prime matter..... “ “
  - B. Of non-being, privations.....No idea.

The divisions most relevant to our problem are most comprehensively treated in *De Veritate*, q. 3, a. 3.: «Utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipsæ ideæ»? First of all, practical and speculative knowledge:

«Aliqua... cognitio practica dicitur ex ordine ad opus... Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa».

In turn, practical knowledge is either actually (completely) or only virtually (formally) so:

«Quandoque in actu, quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur... Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur».

With regard to this latter, we may note in passing that it is in some way speculative:

«Ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum». (Ad 2)

In the same way, there are two kinds of speculative knowledge: of things which can be produced by the knowledge of the knower (and which may therefore be called radically practical), and of things which cannot:

«Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis... quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis».

With regard to these latter two modes, we notice that their opposition and distinction are not based on the mere «operability» of the thing known, but on its operability *for such and such a knower*, «per scientiam cognoscentis». Some things of course, such as inseparable accidents, generic and specific notions, prime matter, are inoperable of their very nature because they cannot have a separate existence. Of such things, God does not even have a knowledge which we may call radically practical. But other things, such as natural beings, though inoperable for man, are operable for God. Of these, man's knowledge can be only purely speculative («speculativa tantum»), while God's is at least radically practical.

«Sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. 1° Ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus...

Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum». (Ia, q. 14, a. 16)

Divine knowledge of things will be according to the four modes.

«Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res».

All things which at any time exist are known through actually (completely) practical knowledge:

«Quædam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu».

If He considers possible beings by a knowledge ordainable to act, His knowledge is virtually (formally) practical; but if He considers them without reference to their «operabilitas», then He has formally speculative knowledge of possibles, or of «operabilia»,—a knowledge which is only radically practical.

But God also knows many things which cannot exist as such by themselves, e.g. generic and specific notions, inseparable accidents, prime matter. Of such, His knowledge is only speculative, not even radically practical. Taken in the given restricted sense, then, they are «non-operabilia». It is this purely speculative knowledge, we shall see, with which we will be mainly concerned. But before considering its more subtle subdivisions, we must first see the main divisions of ideas, and their coordination with the main divisions of practical and speculative knowledge.

We must first note that we should not consider ideas as coextensive with knowledge. Not all things knowable are capable of an idea, however broadly we may use the term<sup>1</sup>. We must remember that we speak of ideas in God as forms or patterns according to which He produces creatures.

«Et in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur». (De Ver., q. 3, a. 1)

As a result, ideas may be considered as both: principles of knowledge and principles of being. But many things are known which have no being, e.g. privations, evil, negations. Though St. Thomas will certainly not deny God's knowledge of evil, he will deny any idea of evil:

«Cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere». (De Ver., q. 3, a. 4)

We must then distinguish knowledge of things capable of their own proper idea; and knowledge of things, such as evil, knowable only by means of another idea:

«A Deo cognoscitur (malum) per ideam boni oppositi». (Ibid., ad 7)

As principles of being, ideas will more properly be called exemplars; as principles of knowledge, notions or similitudes:

«Ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur: et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere». (Ia, q. 15, a. 3)

1. We are taking the term «idea» here in the way used by St. Thomas, as explained in the chapter. Among modern authors, the term idea will be used as synonymous with concept and knowledge. In this very broad sense, of course, knowledge and idea might be coextensive.



From *De Veritate*, q. 3, a. 3, we see that exemplar and idea in the strict sense are identical:

«Exemplar . . . proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu vel virtute». (Ad 3)

This knowledge, therefore, is at least virtually (formally) practical.

It will be noticed, however, that in the *Summa*, St. Thomas uses the term «exemplar» in a more restricted sense. In the *De Veritate*, he clearly uses it to include virtually (formally) practical knowledge. For he pursues the text quoted by saying:

«Non autem solum ad illam quæ est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiam si numquam fiat».

But in the *Summa*, he restricts it to actually (completely) practical knowledge alone:

«Eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem nisi in virtute tantum: unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem». (*Ia*, q. 15, a. 3, ad 3)

This restriction however is of minor importance and need not be insisted upon. No doctrinal consequences are involved.

Now since an idea which is a principle of being is also necessarily a principle of knowledge, but not vice versa, we could, more properly speaking, say that all ideas are notions, but only some ideas are exemplars.

«Vel magis proprie dicamus quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam». (*De Ver.* q. 3, a. 3, in fine corporis)

Ideas then can be taken in a strict or a broad sense. In the strict sense, they imply causation of beings, and therefore can be said of knowledge which is practical, either actually (completely) or virtually (formally):

«Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est». (*De Ver.*, q. 3, a. 3)

Speculative knowledge, not being knowledge «secundum quam aliquid formari potest», should not be called an idea. However, if we wish to consider an idea in the broad sense, as a mere principle of knowledge, then we may also use the term even for speculative knowledge.

«Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest». (*Ibid.*)

Since we have already seen that ideas in the strict sense, or exemplars, apply to both, actually and virtually practical knowledge, it remains to be seen to what kinds of speculative knowledge ideas in the broad sense apply. They will certainly not apply to negations, as we saw in the case of evil. If evil is known, as it certainly is, it will not be by a proper idea, but «per aliud», viz., by the opposite good.

«Ex hoc ipso quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi». (*De Ver.*, q. 3, a. 4, ad 7)

That case offers no special difficulty.

The term «idea» then, taken in the broad sense, will be used in reference to two kinds of speculative knowledge, that which is only radically practical, and that which is purely speculative. In the first group are all the «operabilia» when known by knowledge which is formally speculative. In the second, the non-operabilia such as generic and specific notions, etc.

«Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt et plures ideæ vel similitudines». (*De Ver.*, q. 3, a. 8, ad 2)

Enough has been said now to permit us to proceed immediately to a first conclusion: Of matter alone, without form, there can be no distinct practical idea in any way whatever. In other words, any distinct idea of matter alone, without form, could for the most be purely speculative. We do not of course deny that there is a practical idea of matter in God: matter exists, and, therefore God must have a practical idea of it somehow or other. But we deny that there can be a *distinct* practical idea of matter alone, without form.

The reason is evident: matter alone, i.e., without form, is absolutely incapable of coming into being, since it has of itself neither an essential nor an existential act. It will be noticed that the essential requirement for a distinct practical idea is that its object be capable of a distinct production. That is the reason clearly given by St. Thomas to exclude a strict idea of prime matter:

«Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est *producibilis* in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma». (*De Ver.*, q. 3, a. 5)

Why can there be no distinct idea of inseparable accidents?—Because they are capable of becoming only with the subject:

«Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subjecti causata, quæ secundum esse numquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto; unde cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis in quantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accidentibus ejus erit una idea». (*De Ver.*, q. 3, a. 7)

And the same is true of genera:

«Genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei secundum quod idea significat exemplar, quia numquam genus fit nisi in aliqua specie». (*Ia*, q. 15, a. 3, ad 4)

But all distinct complete beings are capable of a distinct idea. And even separable accidents, since they are capable of a distinct production:

«Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principiis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione præter operationem qua producit subjectum... et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti». (*De Ver.*, q. 3, a. 7)

Since what we have said concerned only ideas in the strict sense, and therefore only knowledge which is either actually (completely) or virtually (formally) practical, we must add a word concerning ideas in the wide sense. For, some such ideas, we said, though formally speculative, may nevertheless be radically practical. But these two we deny of prime matter without form. All ideas of matter taken thus must be *purely* speculative. And that, for the very reason we have given. For that reason was taken from the very nature of prime matter: its pure potentiality, which makes it absolutely incapable of existence without form, or of a distinct production. Matter without form is in the class of «non-operabilia».

After this first conclusion, we proceed to the more subtle distinction of purely speculative knowledge. One fact has already been established: of the objects known through purely speculative knowledge, some are capable of an idea (in the wide sense); others, viz. privations, are not. It is the previous group with which we must now deal: that of the purely speculative ideas.

Of these purely speculative ideas, we may distinguish two kinds: those whose object is a quiddity, and those whose object is not a quiddity. For of things which cannot exist by themselves, some are nevertheless a determined quiddity. Among such we must enumerate inseparable accidents, generic and specific notions. But other things are not even quiddities: they are mere intrinsic principles of quiddities. Of these, we have two examples: substantial material forms, and prime matter.

That all the notions mentioned above are purely speculative ideas has been sufficiently established. Thus, neither matter nor material substantial forms are capable of a distinct practical idea:

«Idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum;...». (*De Ver.*, q. 3, a. 5).

And the same reason clearly holds for the other notions mentioned.

It is the case of the distinct and purely speculative idea of Prime Matter that concerns us most. This is the crucial problem toward which we have been moving. The apparently conflicting texts of St. Thomas, the different interpretations of Cajetan and John of St. Thomas, center on the meaning of that idea. How is the nature of the idea to be explained? How are we to understand the expression «*materia secundum se*»?

The context of the expression «*materia secundum se*» clearly indicates that it means «matter without form». Now, this may be taken in three distinct ways, which will give rise to three distinct conclusions. We will establish this and then consider the explanation of the various texts of St. Thomas, as well as of the positions of the commentators.



First of all, *secundum se*, or «without form», may mean without form as a *previously known medium of knowledge*, in other words, directly, and not by analogy. In this sense, the conclusion is evident and has already been established: we cannot know matter *secundum se*, but God certainly can. In this first sense then, *secundum se* offers no difficulty: God can certainly know matter without this kind of mediation of form, which is proper to the human intellect informed by the things themselves.

In a second sense, matter *secundum se* may mean matter as to whatever reality it is in its distinctness and otherness from form. Matter is distinct from form, and this for a reason. Unlike privation, matter is a kind of *positive reason apart from form*: As a kind of reality, matter has its proper reason, has a *kind of reason*, and this real reason is other than that of form. Of this proper reason, we have a distinct idea in the sense that we have knowledge which represents matter, in a way, distinctly, that is, as being what is other than form. *Materia secundum se* then means matter as to whatever it is in its otherness and distinctness from form. In this sense then, God certainly has a distinct idea of matter *secundum se*.

«Et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse». (*De Ver.*, q. 3, a. 5)

If there could not be such an idea of matter *secundum se*, matter could not be a reality distinct from form. And not only God, but we also have such distinct knowledge of prime matter. For whether the knowledge of matter is direct or by analogy, it is knowledge that attains matter in its otherness and distinction from form.

This case, it should be noted, is quite different from that of privation because, although privation too has its own otherness—and in this sense it may also be called knowable *secundum se*—yet, it cannot, as we have seen above, have a distinct *idea* in any sense.

Thirdly, an idea of matter *secundum se* might also be taken to mean an idea of matter *without order to form*. It is in this sense that an idea of prime matter *secundum se* is rejected in the *Summa*, Ia, q. 15, a. 3, ad 3:

«Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est».

If we take «*secundum se*» in such a way, then our conclusion is a categorical denial of any distinct idea of matter *secundum se*: not only as regards our knowledge by analogy, but even as regards the direct knowledge of God. There can be absolutely no knowledge of matter *secundum se*, or without form, in this way.

We may distinguish a common and a proper reason why this is so. First, as regards the common reason, we call it common because it applies not only to prime matter, but also to many other objects of knowledge which cannot be known thus, *secundum se*. The reason, briefly, is that matter is a relative, and no relative can be understood *secundum se* in this sense. This reason will be found exposed and exemplified in *De Trinitate*, q. 5, a. 3:

«Cum enim unaquæque res sit intelligibilis secundum quod est actu, ut dicitur *X Metaph.*, oportet quod ipsa natura, sive quidditas rei intelligatur vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus: vel secundum id quod est actus ejus, sicut substantiæ compositæ per formas suas: vel secundum id quod est ei loco actus, sicut in materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per privationem locati, et hoc est illud ex quo unaquæque natura suam rationem sortitur. Quando ergo hoc per quod constituitur ratio naturæ, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sit conjuncta conjunctione illa qua pars conjungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia id a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo a quo animal est animal: sive etiam sit conjuncta per modum quo forma conjungitur materiæ, sicut pars compositi, vel accidens subjecto, sicut simum non potest intelligi sine naso: sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis illæ relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturæ, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, ut homo et lapis, sed etiam si secundum rem conjuncta sint, sive ea conjunctione qua pars et totum conjungitur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, et animal sine pede, sed non e converso: sive etiam sint conjuncta per modum quo forma conjungitur materiæ, et accidens subjecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso».

It is clear then, because of this common reason, that matter cannot be known *secundum se*, without form, as entering into the very constitution of the knowability of matter. For the total being of matter is ordination to form. But a proper reason will show yet more clearly the absolute impossibility of conceiving matter *secundum se*, without form.

And this proper reason is none other than the proper nature of Prime Matter: the fact that all that it is is potentiality of form. Matter is *purely* «habitus ad formam»; as to all that it is, it is appetite of form. Having grasped well this nature of pure potentiality we find that any idea of matter *secundum se* is in this sense inconceivable. When we say that matter is pure potentiality, we mean that to be matter is to be «ad formam». Hence, not only is matter «propter formam», but it is that «secundum hoc ipsum quod est».

We can now see that the two apparently contradictory passages of St. Thomas concerning the knowability of matter *secundum se*, far from being actually contradictory, represent two mutually inclusive views of the same doctrine. Indeed, matter is other than form, and distinct from form. But this by no reason makes it knowable *secundum se*. For, the otherness of matter, known *secundum se* in the second sense (otherwise matter could not be a reality distinct from form)—this very otherness, this proper reason of matter, cannot be conceived without form for the simple reason that its otherness, its very reason proper, is to be ordered to form. Its proper otherness includes «ordo ad formam». The «ratio» of matter is not an absolute «ratio». Matter has its «ratio materiæ» in its «esse ad formam».

#### V.—ST. THOMAS, CAJETAN, AND JOHN OF ST. THOMAS.

Before considering the apparently conflicting texts of St. Thomas, it might be well to consider an earlier text, *1 Sent.*, d.36, q.2, a. 3, ad 2:

«Ad secundum dicendum, quod cum materia prima sit a Deo, oportet ideam ejus aqualiter in Deo esse; et *sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo*: quia omne esse inquantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiæ non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideæ non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideæ; hoc est dictu, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suæ formæ, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo».

In this text, St. Thomas shows that there can be no perfect idea of matter *secundum se*, but only an imperfect idea. His purpose is to exclude a perfect *practical* idea of matter without form. Just as matter is only a part of the composite, so can the practical idea of matter only be part of a perfect practical idea. The first part of the text from *De Veritate*, q. 3, a. 5, expresses the very same doctrine as the *Sentences*:

«Nos autem ponimus, materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima, per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse».

From what St. Thomas says in the *De Veritate*, we may show that the perfect idea of the *Sentences* is none other than the «idea proprie dicta (quæ) respicit rem secundum quod est producibilis in esse».

But what then is the «imperfect» idea of the *Sentences*? It is decidedly not the purely speculative idea of the second part of the text from *De Veritate*, although this latter is also, in the sense we have shown above, an imperfect idea, that is, imperfect with respect to the genus «idea» proper. The imperfect idea of the *Sentences* is a *practical* idea, it is precisely what John of St. Thomas explains in the *Cursus theologicus*, t. II, d. 21, a. 4, n. 8:

«Materia prima si consideretur... ut subjecta et subordinata formæ, ideabilis est, sed ut contenta sub idea compositi, ut pars potentialis ejus, non autem ut distinctam ideam habens».

This however, as we have just shown, by no means excludes a distinct *speculative* idea of matter, which St. Thomas establishes in the second part of the text from *De Veritate*. If he shows that such a distinct speculative idea is possible of «materia secundum se», his purpose is certainly not to exclude the order that matter has to form, but rather to show that matter is distinctly knowable in its otherness, in its being non-form, which nevertheless implies form as that to which it is ordered. «Illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari». Clearly, «per se» is to be understood here in what we have called the second sense of «per se»: the otherness of the thing known.



The third text, we saw, is the one which, according to Cajetan, contradicts the *De Veritate*:

«Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est». (*Ia*, q. 15,) a. 3, ad 3)

But from the explanations given above—which are furthermore in conformity with John of St. Thomas—the meaning should now be clear. St. Thomas here denies that matter is knowable in what we have given as the third sense of *secundum se*.

Thus we see that there is perfect consistency in St. Thomas' teaching on the nature of the knowability of matter, which is in perfect agreement with his consistent doctrine on the very nature of matter itself. This we might have known beforehand, since it must be held unlikely that *tantus doctor* should hold such a different opinion on a subject so important, without mentioning his change of mind, whereas, for matters of much lesser importance, he goes to the trouble of saying:

«Et hoc quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod...». (*Qd.* VI, q. 11, a. 19: *Utrum cælum empyreum habeat influentiam super alia corpora.*)

We thus adhere fully to the position of John of St. Thomas, who resolves the apparent incongruity in the texts of St. Thomas along the lines we have followed. His explanation is found in the article already quoted, n. 31:

• «Ideo respondetur quod sensus D. Thomæ in utrisque locis non est contrarius, nec retractat in uno quod dicit in alio, quia procedit secundum diversas considerationes materiæ: quando enim dicitur materia secundum se, ly 'secundum se', vel potest appellare ipsam entitatem materiæ cum ordine quem includit ad formam, vel potest appellare statum materiæ qui est privatio omnis formæ. Et sub prima consideratione concedit D. Thomas materiæ secundum se ideam in illis locis quæ supra citantur; sub posteriori autem negat ideam materiæ secundum se in aliis locis quæ in probatione conclusionis citavimus: quia sub statu privationis materia non est producibilis, neque cognoscibilis ratione illius status. Et cum S. Thomas addit (in hoc articulo), quod neque potest cognosci secundum se materia, ly 'secundum se' intelligitur ratione status privationis formarum, et non respectus seu ordinis ad illas: ratione cujus non potest cognosci, nisi extrahatur ab illo, et consideretur sub ordine ad formam».

And this suffices to show in what sense matter is knowable in itself, and in what sense it is not.

J. NORMAND MARCOTTE, S.M.

---

# Ratio superior et inferior

## UN CAS DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Il faut toute l'inattention des routines scolaires pour ne pas observer que des tranches entières de philosophie médiévale ont disparu, ou du moins ont perdu leur densité spirituelle et systématique, dans la « scolastique » moderne, qui revendique pourtant l'héritage de cette philosophie médiévale. Inattention la plupart du temps inconsciente dans la docilité d'une transmission sans curiosité; mais cette inconscience même alourdit encore le poids des lacunes ainsi provoquées, car l'absence de ces tranches doctrinales déséquilibre l'ensemble du système, ce qui est le pire accident qui puisse arriver à une philosophie.

A feuilleter les manuels où s'incruste l'enseignement courant, on s'aperçoit que l'un des thèmes ainsi atrophiés ou disparus est celui de la *ratio superior et inferior*. Sans doute figure-t-il encore ici ou là; mais c'est manifestement pour la forme, et comme l'organe témoin d'une intelligibilité en fait inopérante, alors que jadis cette théorie de la *ratio superior et inferior* jouait un rôle capital en psychologie, en morale, et dans la conception générale de la vie de l'esprit chez l'homme. Cet appauvrissement est plus sensible encore quand on voit au contraire la place qu'occupe, dans ce même filon de l'analyse de l'intelligence, la théorie de l'intellect agent et de l'intellect possible, pièce fameuse de l'aristotélisme traditionnel. Aussi apprécions-nous vivement, ne fût-ce qu'au titre de fidélité efficace à un ensemble doctrinal beaucoup plus riche, la remise en valeur qu'a faite, très solidement, le P. Péghaire dans son ouvrage sur la structure de l'intelligence selon S. Thomas<sup>1</sup>.

L'âme humaine, dans sa « raison », se développe sur deux plans, qualifiés par leurs objets régulateurs: un plan supérieur (*ratio superior*) tourné vers des *rationes æternæ*, éminent objet de contemplation, idéal exemplaire et modèle éternel de toute réalité, nécessaire perspective de l'ultime intelligibilité du monde physique ou spirituel: la *sapientia* est la vertu de cette haute intelligence. Au plan inférieur, c'est la *scientia*, habitant la *ratio inferior*, la connaissance des choses selon leurs causes propres et immédiates, à travers la dispersion des phénomènes et dans l'écoulement du temps: connaissance de la contingence, fragile mais très séduisante dans sa connaturalité avec notre esprit, et dans l'emprise de l'individuel concret. Tel est ce couple, dont délibérément nous ne rappelons que les traits généraux, juste assez pour en évoquer la richesse, pour pressentir aussi les interprétations fort diverses dont il est susceptible dans des philosophies différentes<sup>2</sup>. Ce n'est pas le détail, ni les variantes de ce beau thème que nous voulons étu-

1. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin* (Publ. de l'Inst. d'ét. méd. d'Ottawa, VI), Ottawa 1936, pp. 135-153.

2. Pour apprécier, dans sa source augustinienne, ce thème philosophique, se reporter à l'exposé d'E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1929, pp. 142-149.

dier; mais, supposée acquise cette investigation, nous voudrions chercher la raison pour laquelle une doctrine si pleine de ressources a été si peu exploitée dans la scolastique moderne.

Une réflexion des maîtres eux-mêmes qui, au XIII<sup>e</sup> siècle, élaborèrent cette théorie de la *ratio superior et inferior*, nous ouvre une piste fort intéressante pour le discernement de l'origine, de la qualité et de la portée de cette pièce de la psychologie de l'intelligence. Je dis discernement non seulement de l'origine—ce qui n'enrichirait que notre érudition—, mais, dans et par cette origine, de la qualité propre et de l'intérêt de ce couple, dans l'analyse de la structure et du fonctionnement de l'esprit humain.

Albert le Grand, dans l'un de ses premiers écrits, la *Summa de creaturis*, se pose cette question: Pourquoi les philosophes, dans leur système, ne font-ils pas mention de la «syndérèse»?—Observons que, par *philosophi*, Albert, comme tous les médiévaux, désigne les penseurs païens, ceux qui, livrés aux seules ressources de leur raison et privés de la lumière de la révélation, ont cherché à comprendre le monde, à organiser la vie morale humaine dans ses exigences de perfection et de bonheur. Fils des Grecs, dit S. Bonaventure, qui, malgré leur génie, ont souvent laissé hors de leur perspective des problèmes et des réalités sur lesquels cependant la raison, en droit, pouvait et devait avoir prise<sup>1</sup>. Pourquoi, précisément, hors la Chrétienté, ces hommes n'arrivèrent-ils pas à la connaissance explicite de cette lumière intérieure (*synderesis*), insérée cependant au cœur de toute nature humaine, puisque c'est la lumière dans laquelle notre esprit, dès son premier éveil, connaît les tout premiers principes de l'agir moral, réplique de la lumière des premiers principes spéculatifs dans l'ordre de la connaissance? Cette faculté inviolable, où s'enracine la conscience, est évidemment une pièce maîtresse de toute l'économie morale, la clef de voûte de l'édifice: comment se fait-il que les «philosophes» n'aient pas fait mention de cette *loi naturelle*? Il a fallu que vinssent les *sancti*, c'est-à-dire les docteurs chrétiens, nantis d'une révélation renforçant la perspicacité philosophique de leur raison.

Voici la réponse d'Albert le Grand, qui élargit la perspective ouverte par cette observation:

«Dicendum quod *philosophi* distinguunt potentias secundum objecta generalia, et si considerant operabilia, faciunt hoc secundum rationem juris humani. *Sancti* autem specialius distinguunt secundum jus divinum et humanum, et secundum principia juris et particularia inventa; et ideo sancti ponunt *synderesis* ad principia, et portionem superiorem rationis, quæ inhaerescit *justitiæ divinae* contemplandæ secundum rationes æternas, quarum neutrum ponunt *philosophi*»<sup>2</sup>.

Ce n'est pas seulement la syndérèse que les «philosophes» ignorèrent, mais tout un registre spirituel de l'âme humaine, en référence avec les lois divines de la création. *Synderesis*, *ratio superior*, *rationes æternæ*: trois pièces solidaires dans l'économie de la vie de l'esprit, si on sait la voir dans la perspective de Dieu, maître et règle des esprits.

1. Cf. M.-D. Chenu, *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. sciences phil. et théol.*, XXVI, (1937), pp. 27-40.

2. Albert le Grand, *Summa de creaturis*, IIa pars, q. 71, a. 1, ad quæst. (éd. Borgnet, t. 35, p. 594).



Albert a raison. Rien en Aristote— pour ne parler que de lui, le philosophe par excellence—ne nous fournit même l'amorce de cette analyse de l'intelligence, qui pourtant de soi est purement rationnelle. Le tout vient en bloc des penseurs chrétiens, et, en fait, d'Augustin. Il nous suffit ici de renvoyer aux textes fameux du docteur d'Hippone, auquel se réfèrent d'ailleurs expressément et Albert, et Bonaventure, et Thomas d'Aquin et les autres.

En vérité, nous sommes là devant l'un des piliers de la noétique commune à tous les maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle, qu'ils soient augustinien ou aristotéliens; les interprétations et les systématisations peuvent varier, le thème reste fondamental, et le restera jusques et y compris Ockam et Biel. C'est manifestement un capital commun de la pensée médiévale. Sur ce pilier repose d'abord une conception hiérarchique des valeurs intelligibles proposées à l'esprit et de la structure de cet esprit pour se les approprier: attitudes mentales, zones d'exercice, perspectives et orientations spirituelles, trouvent là, dans cette répartition des ressources de la *ratio*, leur explication et leur loi. Puis, en suite du connaître, l'agir se répartit lui aussi selon ces étages, déterminant l'inspiration générale de la vie morale: l'exercice de la raison supérieure entraîne l'âme vers une contemplation désintéressée, dont les critères procureront valeur universelle et quasi divine aux jugements de valeur prononcés, tandis que la raison inférieure s'appliquera aux aspects terrestres et concrets des objets, visera à les dominer, à les exploiter. «Tournure» décisive, dans l'un et l'autre cas, pour fixer le climat d'une intelligence et d'une conduite. Or, historiquement, le discernement de ce double comportement, de ce couple de fonctions spirituelles n'a été fait qu'au moment où l'homme a poussé la perspicacité de l'analyse jusqu'à déceler dans la vie profonde de l'esprit une relation qui fonde en dernier ressort cette vie: objet (*rationes æternæ*), sujet (*ratio superior*), certitude sont en fin de compte fondés en Dieu. Par quoi l'activité intellectuelle apparaît comme douée de valeur religieuse; car c'est déjà une *re-ligio* que cette relation interne au divin. Aristote n'a pas pénétré ce mystère, pas plus qu'il n'a pénétré le mystère de la création: double et unique mystère en vérité, car cette *ratio superior* avec sa référence aux idées divines, c'est, en psychologie, l'exacte réplique de la création, en métaphysique, référence intime de l'être créé à l'acte créateur. De même que je ne puis en dernière instance rendre raison de l'être que par recours à Dieu, de même ne puis-je rendre ultime raison de l'intelligence, de ses lumières, de ses certitudes que par la *ratio superior* en œuvre de *rationes æternæ*. Profondeurs de l'esprit et de ses structures secrètes, que les «philosophes» n'atteignirent pas, bien qu'elles fussent dans la portée normale de leur regard. «Philosophi erraverunt circa ordinem et nobilitatem potentiarum animæ», dit à son tour Matthieu d'Aquasparta<sup>1</sup>.

Ainsi en va-t-il du concept de *sapientia*, étroitement lié à ce contexte, puisque la sagesse est ici la vertu propre de la *ratio superior*, par opposition à la *scientia*, vertu de la *ratio inferior*. Il ne faudrait pas en effet se faire illusion, et introduire ici la *sapientia* d'Aristote: nous serions en pleine équivoque, ou du moins nous perdriions dans ce concordisme toute la sève qui gonfle la sagesse augustinienne. Aussi serait-il vain de prétendre res-

1. Cf. la table idéologique de ses *Quæst. disp. de gratia*. Quaracchi 1935, p. 297.

taurer ce concept de «sagesse»—si fâcheusement tombé en désuétude dans les philosophies modernes—, si on ne restaure pas en même temps le concept de *ratio superior* qui en constitue l'armature, psychologiquement et épistémologiquement<sup>1</sup>.

Si nous parcourions le champ des philosophies médiévales, nous verrions ainsi intervenir à plusieurs reprises cette *ratio superior et inferior*,—en fait, chaque fois que le cas chrétien interfère en anthropologie philosophique: analyse de la faute morale (le péché, en langage chrétien), dont le désordre a pour ainsi dire lui aussi sa structure, selon le dispositif précisément de la *ratio superior et inferior*<sup>2</sup>; caractère de la vertu d'humilité, inconnue du Philosophe parce qu'elle réside proprement dans la sujétion à Dieu, et non dans un ordre humain comme tel<sup>3</sup>; originalité de la vertu de pénitence, elle aussi dirigée immédiatement vers le Dieu personnel et provident, et qui échappa à la considération des philosophes<sup>4</sup>. Etc. Autant de points que la raison peut atteindre en principe, avec l'existence de Dieu, parce qu'y joue cette mystérieuse référence à Dieu, œuvre typique de la *ratio superior*.

Dernière réflexion. Pourquoi la scolastique moderne a-t-elle été si négligente à conserver et à exploiter ce thème des philosophies médiévales?

Une raison historique d'abord: c'est que, chez les thomistes, en particulier, on a mis en œuvre de manière unilatérale les éléments aristotéliens des systèmes, sans développer proportionnellement les autres; ou ces autres, on les a réduits aux schémas aristotéliens, ce qui était en dissoudre la force. Le fait est, dans notre cas, d'autant plus digne d'attention que s. Thomas lui-même avait dû, de son temps, déjà, résister à cette réduction du thème de la *ratio superior* à des catégories aristotéliennes. Lui qui si volontiers, selon l'usage alors reçu, pratiquait ces concordismes de notions disparates, défend expressément la valeur propre et irréductible de cette analyse augustinienne de l'esprit en *ratio superior* et *ratio inferior*, refusant d'y voir simplement la distinction entre la connaissance du nécessaire et la connaissance du contingent, le *scientificum* et le *ratiocinativum* des catégories d'Aristote<sup>5</sup>. Ce n'est pas le seul point où l'aristotélisation du thomisme a produit de si fâcheux rétrécissements.

1. Il faudrait donner des références à tous les maîtres du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles. Qu'il suffise de renvoyer à s. Thomas, *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2; *De Ver.*, q. 15, a. 2; *Ia Pars*, q. 79, a. 9.

2. Cf. surtout *De Ver.*, q. 15, a. 2-5. Psychologie morale et religieuse du péché, que les théologiens modernes ont oubliée. Cf. l'excellent exposé de R. Bernard, *Le péché*. Trad. franç. de la Somme théologique, Paris, Ed. de la Revue des Jeunes, 1930, pp. 328-335.

3. Cf. *IIa IIae*, q. 161, a. 1, obj. 5 et ad 5.

4. Cf. *IV Sent.*, d. 14, q. 1, q. 3, ad 4.

5. Cf. *Ia Pars*, q. 79, a. 9, ad 3. C'est pourquoi nous ne souscrivons pas sans réserve à l'interprétation du P. Pégahaire, (op. cit., p. 138), qui ne voit dans la présence du couple, *ratio superior et inferior* dans la philosophie de s. Thomas qu'une utilisation d'un lieu commun en vogue dans les milieux augustinien où il vit.

A ce motif particulier s'ajoute une cause plus générale et d'ordre doctrinal. Il s'est produit, au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'intérieur de la philosophie de l'École, d'ailleurs appesantie sur elle-même, une espèce de durcissement de son intellectualisme: sous l'influence de Wolff en particulier, son analyse de l'intelligence s'est de plus en plus réduite à un conceptualisme tout entier mesuré par une théorie de l'abstraction, au détriment des autres ressources de l'esprit, très particulièrement en ce qui touche aux perspectives les plus profondes de sa vie intérieure. La perte du sens de l'analogie, dans l'être et dans le connaître, est le témoignage de cet aplatissement. La scolastique a contracté là, surtout dans son enseignement courant, une instinctive défiance contre tout ce qui dépasse l'intelligence univoque et logique, avec l'optimisme un peu court et sans mystère de certain classicisme plus proche assurément de la philosophie des lumières et du déisme voltairien que de la pensée chrétienne médiévale.

De cette scolastique «baroque», comme on l'appelle quelquefois, le péché le plus grave fut, plus que certaines erreurs positives, le péché d'omission: elle évacua tout ce que contenait de sève augustinienne et de mystique dionysienne l'intellectualisme médiéval. C'est dans ce climat qu'il faut situer la disparition de ce thème de la *ratio superior et inferior*, évidemment suspect à une telle philosophie de l'esprit. Ajoutons à cela la pédagogie abstraite qui enveloppa l'enseignement de l'École, et l'on comprendra tout l'intérêt qu'il y a à remettre en valeur l'une des plus belles pièces de la philosophie authentique des maîtres du Moyen Âge.

M.-D. CHENU, O.P.

---



## La position philosophique du nazisme

---

Dans ce texte remarquable qui prédit cent ans à l'avance la révolution allemande en la déduisant de la philosophie allemande, Henri Heine réserve une place de choix aux «philosophes de la nature». «Les plus effrayants de tous, écrit-il, seraient les philosophes de la nature, qui interviendraient par l'action dans une révolution allemande et s'identifieraient eux-mêmes avec l'œuvre de destruction; car si la main du Kantiste frappe fort et à coup sûr, parce que son cœur n'est ému par aucun respect traditionnel; si le Fichtéen méprise hardiment tous les dangers, parce qu'ils n'existent point dans la réalité; le philosophe de la nature sera terrible en ce qu'il se met en communication avec les pouvoirs originels de la terre, qu'il conjure les forces cachées de la tradition, qu'il peut évoquer celles de tout le panthéisme germanique et qu'il éveille en lui cette ardeur de combat que nous trouvons chez les anciens Allemands, et qui veut combattre, non pour détruire, ni même pour vaincre, mais simplement pour combattre»<sup>1</sup>. Voilà, tracé dès 1833, le portrait de Hitler. Et il se couronne par ce culte de l'effort pour lui-même que traduisait un texte mémorable de Goethe: «Il me faut confesser que je ne saurais que faire de la béatitude éternelle, si elle ne me présentait aussi des tâches à accomplir et des obstacles à surmonter.»

De là la difficulté de situer philosophiquement le nazisme. Souvent on s'y méprend, et l'on n'y voit que politique. Il se résume en effet en un pragmatisme absolu. Le marxisme y tendait, et substituait l'«homo faber» à l'«homo sapiens»: mais il reposait encore sur une dialectique; le nazisme s'en passe. Et pourtant il se veut doctrinal: Hitler y insiste maintes fois. Pour réussir, son mouvement «ne devait point se placer sur le plan d'un nouveau parti, mais d'une nouvelle conception philosophique»<sup>2</sup>; la force matérielle échoue «à moins que le combat ne prenne la forme d'une attaque au profit d'une nouvelle conception spirituelle»<sup>3</sup>; l'intransigeance se justifie ainsi, car «les partis politiques sont enclins à des compromissions, les doctrines philosophiques jamais»<sup>4</sup>. A vrai dire, ces textes affirment l'existence de la dite philosophie, sans la définir; il s'agit d'une «position»—d'où notre titre—, d'une «conception du monde», d'une optique, de mythes, plutôt que d'un système; et son premier trait sera de se présenter avant tout comme un moyen d'action.

---

1. Henri Heine, *De l'Allemagne*, Paris 1878, t. I, p. 181.

2. *Mein Kampf*, trad. Gaudefroy-Demombynes et Calmettes, p. 109.

3. *Ibid*, p. 173.

4. *Ibid*, p. 452.

Mais cette attitude même se ressent de principes idéologiques, tels que Max Hermant les a bien caractérisés dans un livre trop peu connu<sup>1</sup>. «Ne point juger d'une proposition par sa clarté ou son évidence, mais par la valeur de l'acte que l'on accomplit en l'adoptant»: voilà le point de départ, d'où résulte un goût du paradoxe contraignant l'esprit à l'effort, et qu'accompagne une négation de l'Etre. «Impossible de conserver, si ce n'est peut-être dans les choses inertes, la notion d'une permanence incompatible avec la vie et plus encore avec la vie de l'esprit»; «c'est dans le désir même, dans la volonté, dans l'effort, que se trouve l'essence et la valeur de l'homme: l'objet de l'effort, de la volonté, du désir, n'apparaît que comme auxiliaire». Rien de statique, sinon dans la mort: l'éternel devenir confère toute sa valeur souveraine à l'acte, qui est changement. «Le devenir sans fin, écrit Sieburg que cite Max Hermant, n'exprime pas seulement notre sens de la vie le plus profond, mais notre conception de Dieu... L'Allemand adhère plus au devenir qu'il ne tend à la perfection»<sup>2</sup>.

En poussant jusqu'au bout les conséquences, le nazisme réagit d'ailleurs contre l'esprit de critique scientifique, poussé jusqu'au pédantisme, qui avait été le propre de l'Allemagne impériale: on connaît les sarcasmes de Goebbels contre les «brutes intellectuelles» (Intellektualbestien); et ce mépris de la raison est un des traits «nihilistes» qui choquent le plus un nationaliste à l'ancienne mode, du genre de Rauschning. Dans l'éducation, la culture physique viendra d'abord, la formation du caractère ensuite, l'instruction en dernier lieu. Plutôt que de former des esprits hypercultivés, il s'agira de stimuler des énergies, à base de santé physique<sup>3</sup>. Le culte de l'énergie, du bel animal païen et conquérant, et le dressage des chefs hiérarchisés qui mèneront ces énergies héroïquement<sup>4</sup>, constitue le dénominateur commun des écoles nazies ou semi-nazies dans le monde entier. En Allemagne, il a revêtu la forme du racisme.

Le racisme ne représente donc qu'un aspect du nazisme, et non le principal. Rauschning n'y voit que l'utilisation d'une idéologie. Darré conviendra volontiers que la race pure n'existe plus guère (il esquive ainsi les objections des savants): c'est dans l'avenir, par la sélection, qu'il entend assurer la prépondérance des chromosomes germains, et pour lui la race ne suffit pas tant qu'elle ne prend pas conscience d'elle-même en vue de constituer un Etat. Toujours un but vers lequel on tend, plutôt qu'un principe dont on déduit. Ce n'est pas hasard, cependant, si le nazisme tend vers ce but, s'il recourt à cette idéologie particulière. Elle est fille du même vitalisme. Si Hitler encense l'action du chef, c'est qu'à ses yeux «tout ce qui est, en ce monde, véritablement grand... a toujours été conquis par un vainqueur unique»<sup>5</sup>. S'il prône le racisme, c'est pareillement que Dieu a donné aux hommes leur nature, et que «détruire son œuvre, c'est déclarer la guerre à la création du Seigneur, à la volonté divine»<sup>6</sup>.

1. Max Hermant, *Idoles allemandes*, Paris, Grasset, 1935.

2. Toutes ces citations dans Max Hermant, pp. 19, 22, 23.

3. *Mein Kampf*, p. 430.

4. *Héros ou saint*: c'est le titre d'un livre du comte Coudenhove-Kalergi. L'auteur, Autrichien cosmopolite, est un bon Européen: mais il n'aurait pu concevoir son alternative ailleurs que dans l'atmosphère pré-hitlérienne de l'Europe centrale autour de 1930.

5. *Mein Kampf*, p. 513.

6. *Ibid.*, p. 558.

En tout, l'effort doit se conformer à la nature : croire qu'il faut la vaincre, c'est une « absurdité d'origine juive ». L'effort physique, la guerre, la concurrence des races sont dans la nature : « L'homme ne doit jamais tomber dans l'erreur de croire qu'il est véritablement parvenu à la dignité de seigneur et maître de la nature. Il doit, au contraire, comprendre la nécessité fondamentale du règne de la nature et saisir combien son existence reste soumise aux lois de l'éternel combat et de l'éternel effort, nécessaires pour s'élever »<sup>1</sup>.

Tels sont les préceptes du maître, auxquels Darré ajoute plus explicitement que l'Esprit doit obéir aux lois de la Matière. La race conditionne toute culture ; son abâtardissement est à l'origine de toute décadence. « C'est dans le sang, seul, que réside la force ou la faiblesse de l'homme »<sup>2</sup>.

On admettra, soit avec Clauss les « âmes des Races », soit avec Darré « l'hypothèse d'une seule force naturelle primitive dont les *parties* agissent chez chaque homme sous forme d'âmes individuelles ». L'âme est collective, résume Max Hermant<sup>3</sup>. D'où la subordination de l'intelligence à la communauté, faute de quoi l'intelligence est destructrice<sup>4</sup>. D'où le rôle de l'État, « moyen—pour la race—de parvenir à un but », et « dépositaire de toute morale » comme l'a vu Fichte<sup>5</sup>.

Le racisme donne au pragmatisme son sens et sa justification théorique : parce que l'homme est une composante de la nature, indissolublement et totalement liée à elle, il ne prospérera qu'en retrouvant la loi de la jungle, la sélection animale basée sur la reproduction des forts, l'élimination des faibles et l'entretien de la force corporelle par l'exercice ; il visera à sélectionner un peuple de maîtres, et, dans ce peuple, des chefs, en fonction non du savoir mais du pouvoir et de la volonté ; il dirigera l'éducation par des « mythes », le Sang, la Terre, illustrations des éléments vitaux de la nature, forces agissantes du vingtième siècle qui vont détrôner les valeurs spirituelles.

On voit les différences et les analogies avec le marxisme. Frères ennemis, ils sont issus d'un même courant philosophique. Mais le marxisme, figé depuis cent ans au point d'être devenu une « orthodoxie » immuable, s'en tient à un matérialisme scientiste à la manière de 1850, comme on le voit peut-être surtout dans ses efforts de rajeunissement, et à un déterminisme économique ; le nazisme, plus bouillant, moins systématique, et né dans une ambiance scientifique plus moderne, remonte de l'atome à la cellule vivante, substitue la biologie à la mécanique, et, à l'athéisme, une idolâtrie. Plus radical encore dans son pragmatisme, il en vient au point où

---

1. *Ibid.*, pp. 286, 243.

2. *Ibid.*, p. 338. Cf. Darré, p. 174.

3. *Op. cit.*, p. 279.

4. *Mein Kampf*, p. 297.

5. Darré, p. 257.



la pensée se nie elle-même, pour ne laisser subsister que l'action, ou le «mythe» inspirateur d'action. Il représente l'étape ultérieure, inconcevable d'ailleurs sans la précédente: Hitler et ses sympathisants, en Allemagne ou à l'étranger, ont tous cherché un «au-delà du marxisme» comme dit l'un d'eux, Henri de Man. Lorsque l'auteur de *Mein Kampf* veut préciser «ce qui doit distinguer foncièrement nos conceptions racistes et celles des marxistes, c'est—dit-il—que les premières reconnaissent non seulement la valeur de la race, mais aussi l'importance de la personnalité, et qu'elles en font la base de toute construction positive»<sup>1</sup>. Race et personnalité (surtout celle du chef): on pourrait discuter si cette dernière notion, dans ce sens relatif à l'action concrète, est si étrangère aux admirateurs de Karl Marx et de Lénine, de Staline et de Stakhanoff, et si d'autre part sa subordination à la race n'en réduit pas la portée; la similitude du matérialisme social paraît de toute façon plus importante. «Les deux langages, il est vrai, demeurent tout différents, écrit Max Hermant: ce n'est qu'une affaire de dictionnaire. Le socialisme supprime Dieu et fait de l'État un Grand Mogol; le germanisme divinise l'État; à y réfléchir, c'est tout un. Nier l'idéal religieux ou le confondre avec un but politique revient pratiquement au même. D'une manière comme de l'autre, on refuse l'existence de l'âme, et l'on traite l'homme comme un insecte»<sup>2</sup>.

L'incompatibilité avec le christianisme est évidente. Hitler, prudent sur ce point pour des raisons de tactique, se contente d'attaquer ouvertement ce qu'il appelle le «catholicisme politique», et laisse la parole à ses lieutenants. A supposer qu'un Rosenberg puisse être désavoué quoique organisateur des «Marches de l'Est» et grand personnage du régime, on trouvera chez Darré la même constatation d'une «opposition absolue» entre l'idée chrétienne d'égalité et «la conception germanique de l'inégalité héréditaire entre les hommes»; à ses yeux, le christianisme, sapant avec la noblesse germanique «toutes notions préexistantes d'autorité et de morale»<sup>3</sup>, a produit des ravages comparables à ceux du «Bolchévisme» (je mets le mot entre guillemets, car s'il a bien ici le sens de communisme, le vocabulaire nazi l'emploie à tort et à travers). Encore une fois, Max Hermant paraît avoir bien mis en lumière à quel point le nazisme «est le contraire même d'une religion catholique»: par la négation de l'âme humaine en ce qu'elle a d'individuel et de non animal; par la morale du groupe, qui en découle; et par la résorption de Dieu dans l'Etat, dans la race élue, dans son chef «Verbe et Médiateur»<sup>4</sup>.

---

1. *Mein Kampf*, p. 447.

2. Max Hermant, p. 302.

3. Darré, pp. 35, 36.

4. Max Hermant, p. 89, et pp. 279-88.

« Dans sa lutte contre l'idée chrétienne, concluait Max Hermant en 1935, le germanisme n'a pas dit son dernier mot... L'Allemagne est une philosophie qui s'essaie. La morale imposée comme une technique sociale, la fin dernière placée dans l'intérêt d'un État, le refus d'une communauté universelle, le mépris de l'indépendance personnelle, la résistance de l'esprit à une conception de l'*humain*, la guerre enfin dans tous les sens du terme, composent, hélas! un système de pensée ». Et d'ajouter: « Le germanisme a tort, mais il ne se perdra pas dans les sables. L'expérience prouve qu'il peut survivre aux défaites les plus radicales »<sup>1</sup>. C'est pourquoi sa définition dans l'ordre spirituel paraît si nécessaire. Il se peut qu'immédiatement après la guerre, le marxisme représente, au moins en Europe, un problème plus actuel; mais nous serons exposés à voir renaître le nazisme tant que nous n'en aurons pas approfondi le contenu, et faute de cet approfondissement nous risquerons toujours des confusions dont le marxisme lui-même, en réaction, n'a pas peu bénéficié. Telle est la grave responsabilité de l'homme d'études. Il ne pourra « démobiliser » sa plume lorsque les soldats poseront les armes. Sur les ruines, il lui faudra restaurer l'esprit. Il devra retracer le développement et les infiltrations de la doctrine nazie, fût-ce hors d'Allemagne, et jusqu'au début, chez un Renan par exemple (ce qui n'a aucun rapport avec le patriotisme personnel de Renan, tout philosophe sérieux le comprendra, si même ces infiltrations malgré ce patriotisme n'apportent un argument de plus): il le fera sans sectarisme, sans hantise inquisitoriale, sans non plus rejeter en haine de l'hitlérisme ce que peuvent avoir de sain les notions d'énergie, d'éducation physique, de chef, etc. dans un autre contexte. Alors seulement, lorsqu'il aura reconnu à fond la nature exacte de l'erreur, il pourra travailler efficacement à en guérir ceux qu'elle séduit, et nous prémunir nous-mêmes contre ses retours.

AUGUSTE VIATTE.

---

1. *Ibid.*, pp. 236, 327.

---

# Notes on the Limit of a Variable

---

Respect for the reader's time and efforts compels us to state in unequivocal terms that the notion of limit as analysed here is, avowedly, of no interest whatsoever to the mathematician. We might add that it could even be repugnant to him. This qualification is not meant as a disparagement. Our purpose is not a mathematical one, nor is it a philosophical analysis of a mathematical notion for its own sake. Here we are interested in the notion of limit, particularly in the limit of a variable, in so far as it may contribute to a better understanding of certain philosophical positions that the contemporary scholastics all too promptly and too enthusiastically reject as utter nonsense. The failure to account for the truth concealed, though certainly present, in these positions is a most disturbing sign of philosophical stagnation.

In Book II of the *Physics* (c. 2, 185b25) Aristotle mentions the «more recent of the ancient thinkers» who tried to adjust oral expression to their doctrine of «the one». Some, like Lycophron, were led to omit the verbal copula «is», so that instead of saying «man is white» (where the interposition of «is» seems to destroy the unity of «man» and «white») they tried to express this unity adequately by saying merely «white man». However, this omission of a verb left them with an incomplete expression, which does not convey a full meaning. Because of this, others were led to change the mode of expression and say, instead of «white man», «man whitens». Saint Thomas explains why this seemed to solve their difficulty: «quia per hoc quod est *albari*, non intelligitur res aliqua, ut eis videbatur, sed quaedam subjecti transmutatio»<sup>1</sup>. They tried to overcome the distinct definiteness of «white» by substituting for it the dynamic, fluid «whiten» or «*becoming* white», with «white» itself never *given* and therefore never definitely opposed to the definite «man» who whitens, as one definite thing to another.

Aristotle's criticism of this view is wholly satisfactory as far as the ontological problem of «the one and the many» is concerned. «What 'is' may be many either in definition [for example 'to be white' is one thing, 'to be musical' another, yet the same thing may be both, so the one is many] or by division, as the whole and its parts. On this point, indeed, they were already getting into difficulties and admitted that the one was many—as if there was any difficulty about the same thing being both one and many, provided that these are not opposites; for 'one' may mean either 'potentially one' or 'actually one'»<sup>2</sup>. However, the problem of «the one and the many» has an epistemological scholium the detail of which has been largely supplied

---

1. *Ibid.*, lect. 4.

2. *Loc. cit.*, Ross transl.



by Neo-Platonism. There is also the problem of «the one and the many» on the part of the knower, when viewed in connection with the *means* of knowing<sup>1</sup>: for knowledge as such does not imply a one-to-one correspondence between «the one» or «the many» *known* and «the one» or «the many» *of the means of knowing*. In fact such a one-to-one relation between the natures known and their corresponding means of knowing is a property of the lowest form of intellectual knowledge. The very highest perfection of knowledge consists in knowing «the many» by one single concept or intelligible species. Although this doctrine is well known, we seem to have remained quite unaware of its relevance to the problems of modern philosophy.

Perhaps this statement calls for an illustration. We fully agree with Prof. Ernst Cassirer when he says: «The ideas of the One and the Many form the two poles about which all philosophic and religious thinking revolves»<sup>2</sup>. He has clearly stated the particular approach to this problem in the work of Nicholas of Cusa. Here is a quotation we would have the reader bear in mind throughout this present essay<sup>3</sup>:

... Both principles (of «*docta ignorantia*» and of «*coincidentia oppositorum*»), which had dominated theological thought for centuries, suddenly take a new turn in the fifteenth century. Their general significance is maintained; but they now receive a content of new problems and new interests. What had formerly been a negative principle of theology now becomes a positive principle of natural philosophy, cosmology, and epistemology. Nicholas Cusanus proceeds from his conception and interpretation of the idea of «*docta ignorantia*» to an acute criticism of the Aristotelian logic and the Aristotelian physics. Aristotle's logic is unexcelled in the precise working out of contradictions, in setting up the categories by which the classes of being are distinguished. But it is unable to overcome this opposition between the various classes of being; it does not press on to their real point of unification. Hence it remains caught in the empirical and the finite; it is unable to rise to a truly speculative interpretation of the universe. The physical universe of Aristotle is dominated by the opposition between «the straight» and «the curved»; motion in straight lines and motion in circles are for him essentially and radically distinct. But the transition to the infinitely large and the infinitely small shows that this is a matter not of an absolute but of a relative distinction. The circle with an infinite radius coincides with the straight line; the infinitely small arc is indistinguishable from its chord.

Here is a challenge to what we may call, for historical reasons, the Peripatetic mode of thinking. Scholastics must meet this challenge—Thomists in particular. The problem, even as we find it stated in Cassirer, is an old one. Prof. A. E. Taylor, in one of his most important contributions to the understanding of Plato<sup>4</sup>, has given us definite proof of this; but, as we may gather from Cassirer's statement, it is also a con-

1. See De Koninck's *Dialectique des limites comme critique de la raison*, in this same issue.

2. Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas, in *Journal of the History of Ideas*, april 1942, vol. III, no. 2, (part I, pp. 123-144), p. 131.—Part II of this very important study appeared in the following issue, No. 3, pp. 319-346.

3. *Ibid.*, part II, pp. 322-323

4. *Forms and numbers: a study in platonic metaphysics*, in his volume bearing the general title *Philosophical studies*, Macmillan and Co., London, 1943, pp. 91-150.

temporary problem. Furthermore, the passage we have just quoted cannot fail to remind us of Friedrich Engels' exclamation in *Dialectics of Nature*: «When the mathematics of straight and curved lines has thus pretty well reached exhaustion a new almost infinite field is opened up by the mathematics that *conceives curved as straight* [differential triangle] and *straight as curved* [curve of the first order with infinitely small curvature]. O metaphysics!» Is it a challenge to metaphysical thought? It would be poor dialectic, to say the least, to counter this challenge with a blunt negation and to leave it at that.

It is only in the light of this problem that Hegel becomes intelligible. Although contemporary dialectical materialists, presumably, would not subscribe, without qualification, to Engels' ideas on the infinitesimal<sup>2</sup>, it would be difficult to understand Stalin's characterization of the dialectical method without them. We refer to the following passage taken from his *Dialectical and historical materialism*<sup>3</sup>:

(a) Contrary to metaphysics, dialectics does not regard nature as an accidental agglomeration of things, of phenomena, unconnected with, isolated from, and independent of, each other, but as a connected and integral whole, in which things, phenomena, are organically connected with, dependent on, and determined by, each other.

The dialectical method therefore holds that no phenomenon in nature can be understood if taken by itself, isolated from surrounding phenomena, inasmuch as any phenomenon in any realm of nature may become meaningless to us if it is not considered in connection with the surrounding conditions, but divorced from them; and that, vice versa, any phenomenon can be understood and explained if considered in its inseparable connection with surrounding phenomena, as one conditioned by surrounding phenomena.

(b) Contrary to metaphysics, dialectics holds that nature is not a state of rest and immobility, stagnation and immutability, but a state of continuous movement and change, of continuous renewal and development, where something is always arising and developing, and something always disintegrating and dying away.

The dialectical method therefore requires that phenomena should be considered not only from the standpoint of their interconnection and interdependence, but also from the standpoint of their movement, their change, their development, their coming into being and going out of being.

The dialectical method regards as important primarily not that which at the given moment seems to be durable and yet is already beginning to die away, but that which is arising and developing, even though at the given moment it may appear to be not durable, for the dialectical method considers invincible only that which is arising and developing.

«All nature», says Engels, «from the smallest thing to the biggest, from a grain of sand to the sun, from the protista (the primary living cell—*Ed.*) to man, is in a constant state of coming into being and going out of being, in a constant flux, in a ceaseless state of movement and change». (*Dialectics of Nature.*)

Therefore, dialectics, Engels says, «takes things and their perceptual images essentially in their interconnection, in their concatenation, in their movement, in their rise and disappearance». (*Ibid.*)

1. We quote the English translation annotated by J. B. S. Haldane, International Publishers, New York, 1940, p. 201.

2. See De Koninck's note on *Calcul et dialectique*, in this issue.

3. We quote from the text edited by International Publishers, New York, 1940, pp 7-8.

Obviously this text must be understood in terms of the «rational kernel» of Hegelian dialectics. The metaphysics it refers to might stand for Hegel's Finite Understanding as opposed to Dialectical and Speculative Thought<sup>1</sup>. Certainly its meaning depends upon a very definite interpretation of the limit of a variable.

The present analysis of the notion of limit of a variable is undertaken for the purpose of exhibiting in simple form the ideas underlying the type of dialectic we have illustrated by quotation. The choice of this particular notion for analysis is not an arbitrary one, nor is it based on *our* interpretation of this type of dialectic, as is sufficiently clear from the texts cited. Actually all of Hegel's dialectic hinges upon this notion of limit, as can be seen from the following passage of his *Logic* (Encycl.), where he rejects the universality of the principle of contradiction:

...A notion, which possesses neither or both of two mutually contradictory marks, *e.g.* a quadrangular circle, is held to be logically false. Now though a multi-angular circle and a rectilinear are no less contradict this maxim, geometers never hesitate to treat the circle as a polygon with rectilinear sides<sup>2</sup>.

By what feat can this very ancient *mos geometrae* be twisted into an obvious instance of contradiction superseded?

If, in the course of our analysis, we relentlessly insist upon pointing out even the most tediously obvious, it is because we are not unmindful of the way in which distinguished philosophers have used the notion of limit of a variable and of what they have inferred from it. Witness the Marxian idea of social revolution. Even apart from this preoccupation, the type of analysis we shall indulge in would still reveal a complexity repugnant to the temperament of modern mathematical thinking. Mathematicians often do make statements of extreme importance to philosophy, but the value of such statements could be justified only by this type of analysis.

Descartes, finding fault with Aristotle's analysis of movement, wondered how a man could render so obscure what was apparently so simple. Perhaps, though, the obscurity was not where Descartes chose to assign it. As Professor Muirhead once said:

...It may be well to remind (the mathematicians) from the side of philosophy that here, as elsewhere, apparent simplicity may conceal a complexity which it is the business of somebody, whether philosopher or mathematician... to unravel.

1. When we inscribe a regular polygon within a circle, and then a larger one, and so on, to find the area of that circle, the purpose is presumably just that, namely, to find the area of the circle with ever increasing exactness. Montucla's observation is to the point:

---

1. Compare this passage with Chapter VI of Hegel's *Logic* (Encycl.), transl. by W. Wallace, second edition, impression of 1931, pp. 143-155.

2. Wallace transl., p. 221.



«L'objet principal et primitif de la Géométrie est de mesurer les différentes espèces d'étendues que l'esprit considère; mais mesurer n'est autre chose que comparer une certaine étendue à une autre plus simple, et dont on a une idée plus claire et plus distincte. Partant de ce principe, les géomètres ont pris la ligne droite pour la mesure à laquelle ils rapporteraient toutes les longueurs; le quarré pour celle à laquelle ils rappelleraient les surfaces quelconques; le cube enfin pour celle des solides. Ainsi rectifier une courbe, quarrer une surface, cuber un solide, ne sont autre chose que déterminer leur grandeur, les mesurer. Quarrer un cercle n'est donc pas, comme l'imagine un vulgaire ignorant, faire un cercle quarré, ce qui est absurde; ou, comme semblent le croire certaines gens, faire un quarré d'un cercle; mais mesurer le cercle, le comparer à une figure rectiligne, comme au quarré de son diamètre, et connaître son rapport précis avec ce quarré ou enfin parce que l'un dépend de l'autre, déterminer le rapport de la circonférence avec le diamètre.» («On peut dire aussi», he adds in a footnote, «qu'il s'agit de construire un quarré dont la superficie soit égale à celle du cercle.»)<sup>1</sup>

However, the purpose of inscribing regular polygons is perhaps not necessarily confined to reaching the *area* of the circle. The purpose may also be to reach a clearer view of the *formal structure* of the circle:

... Le géomètre pur, Poincaré says, ... sans renoncer tout à fait au secours de ses sens, ... veut arriver au *concept de la ligne sans largeur*, du point sans étendue. Il n'y peut parvenir qu'en regardant la ligne comme la limite vers laquelle tend une aire de plus en plus petite. Et alors, nos deux bandes, quelque étroites qu'elles soient, auront toujours une aire commune d'autant plus petite qu'elles seront moins larges et dont la limite sera ce que le géomètre pur appelle un point <sup>2</sup>.

In this consideration, the purpose of viewing a term as a limit is not merely to reach more exact knowledge of the quantitative value of that term, but to obtain, somehow, a clearer concept of the proper form of the term. Montucla's «vulgaire ignorant» was perhaps too lightly disposed of, and the example of the «square circle» may have been a trifle too simple.

When Cassirer says that, contrary to what Aristotle held, the straight and the curved are essentially and radically not distinct, that the transition to the infinitely large and the infinitely small shows this to be a matter not of an absolute but of a relative distinction, that the circle with an infinite radius coincides with the straight line, and that the infinitely small arc is indistinguishable from its chord, he is very obviously referring to formal structure. Furthermore, there would otherwise be no point in presenting this view as going beyond Aristotle. Now, in Book VII of the *Physics*, where he determines the conditions of commensurability, Aristotle concludes that, if two things are to be fully commensurable, not only must they be without equivocation, but there must also be no difference either in that which is in the subject, or in the subject itself<sup>3</sup>. In the words of St. Thomas' commentary:

1. *Histoire des recherches sur la quadrature du cercle* (1754), nouvelle édition revue et corrigée, Paris 1831, pp. 3-4.

2. *La science et l'hypothèse*, Paris 1932, pp. 38-39. The italics are ours.

3. c. 4, 249a3: Ἀλλ' ἄρα οὐ μόνον δεῖ τὰ συβλητὰ μὴ ὁμώνυμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ μὴ ἔχειν διαφορὰν μήτε ὁ μήτ' ἐν ᾧ.

...Oportet ea quae sunt comparabilia, non solum non esse aequivoca, quod erat primum; sed etiam non habere differentiam, neque ex parte subjecti primi in quo aliquid recipitur, quod erat secundum; neque ex parte ejus quod recipitur, quod est forma vel natura; et hoc est tertium <sup>1</sup>.

This position is indeed the opposite of the one stated by Cassirer. For Aristotle, the coincidence and indistinction of two specifically different things is possible when we prescind from their difference, either formal or material. Straight and curved are indistinguishable when considered merely as lines. Or again, as St. Thomas adds in his commentary:

...Multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoce quodammodo dicuntur, quia non secundum eandem rationem in qualibet materia recipiuntur. . . <sup>2</sup>.

In all these cases, commensurability is possible only because the differences of the terms compared have been dropped.

Now the question arises: what is absolute in the terms compared?—that which they have in common according to abstraction by confusion, or that in respect of which they are different and irreducible? When it is said that Aristotle's logic is inadequate, that it is unable to rise to a view of things in their absolute indistinction, does this mean that the depth of knowledge lies in the direction of growing confusion? This is obviously not what Cassirer means. The «truly speculative interpretation of the universe» would have to account for the irreducibles of the universe when relatively considered.

Nevertheless, we must face the consequence of the negation of Aristotle's conditions of commensurability, namely, that all things would be one according to their innermost nature: *τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα* <sup>3</sup>. In other words, our current irreducible definitions would have value only in the universe of experiential appearance, a universe comparable to Parmenides' phenomenal world of opinion. If such were the case, it is difficult to see how we could escape Aristotle's curt criticism of the latter's One.

...If all things are one in the sense of having the same definition, like 'raiment' and 'dress', then it turns out that they (Melissus and Parmenides) are maintaining the Heraclitean doctrine, for it will be the same thing 'to be good' and 'to be bad', and 'to be good' and 'to be not good', and so the same thing will be 'good' and 'not good', and man and horse; in fact, their view will be, not that all things are one, but that they are nothing; and that 'to be of such-and-such a quality' is the same as 'to be of such-and-such a size' <sup>4</sup>.

2. Whether or not, or to what extent, this criticism may apply to the position presented by Cassirer is a matter we shall turn to later. We may all agree, however, that even the «speculative interpretation» would get nowhere if we did not presuppose the formal differences for example between straight and curved, whatever these differences might later turn out to be—essential and radical or merely relative. Hegel would have no quarrel with us on this point. If we are not mistaken, the following passage brings out the issue:

1. Lect. 7, n. 12.

2. *Ibid.*, n. 9.

3. *I Physic.*, c. 2, 185b19.

4. *Ibid.*, Ross transl.

...The merits and right of the mere Understanding (which sticks to fixity of characters and their distinctness from one another) should unhesitatingly be admitted. And that merit lies in the fact, that apart from Understanding there is no fixity or accuracy in the region either of theory or of practice.

Thus, in theory, knowledge begins by apprehending existing objects in their specific differences. In the study of nature, for example, we distinguish matters, forces, genera and the like, and stereotype each in its isolation. Thought is here acting in its analytic capacity, where its canon is identity, a simple reference of each attribute to itself. It is under the guidance of the same identity that the process in knowledge is effected from one scientific truth to another. Thus, for example, in mathematics magnitude is the feature which, to the neglect of any other, determines our advance. Hence in geometry we compare one figure with another, so as to bring out their identity. Similarly in other fields of knowledge, such as jurisprudence, the advance is primarily regulated by identity. In it we argue from one specific law or precedent to another: and what is this but to proceed on the principle of identity?

...Understanding, too, is always an element in thorough training. The trained intellect is not satisfied with cloudy and indefinite impressions, but grasps the objects in their fixed character: whereas the uncultivated man wavers unsettled, and it often costs a deal of trouble to come to an understanding with him on the matter under discussion, and to bring him to fix his eye on the definite point in question<sup>1</sup>.

Turning now to the type of limit referred to by Cassirer, we agree that the constant [straight] and the variable [curved] must be formally, specifically distinct: they must differ by definition. Since we are here interested in formal structure, and not primarily in quantitative value, the movement toward the limit must exhibit a tendency of the variable toward the constant in its very difference. Here is indeed an inescapable paradox. On the one hand, the limit must be formally different, while on the other hand if, *per impossible*, it could actually be reached in this difference, it would turn out to be of the species of the variable. Straight, say, would be a species of curve; circle, a species of polygon. The attainment of the limit would at the same time give us a species of polygon opposed to polygon as one species to another. Some polygon would be non-polygon. Whether or not this contradiction may be superseded, it is unquestionably a dead-lock to the Understanding.

## I. THE VARIABLE ORDERED TO A LIMIT.

3. Let us analyse, in common terms, the variable  $x_n$  ordered to a limit, as to the meaning it has in the expression<sup>2</sup>

$$\lim_{n \rightarrow \infty} x_n = \xi$$

where  $x_n$  stands for the variable in its successive values according to the index  $n \rightarrow \infty$  or  $0, 1, 2, 3, \dots$ , and  $\xi$  for the limiting value. The sequence we are interested in, and which we suppose  $x_n$  to stand for, is an infinite series whose terms we denote by  $s_n$ , meaning:

1. *Op. cit.*, pp. 144-145.

2. Cf. Konrad Knopp, *Theory and application of infinite series*, transl. Young, London, 1944.



$$s_0 = a_0; s_1 = a_0 + a_1; s_2 = a_0 + a_1 + a_2$$

Hence:

$$s_n = a_0 + a_1 + a_2 + \dots + a_n \quad (n=0, 1, 2, \dots).$$

The sequence may be expressed by:

$$a_0 + a_1 + a_2 + \dots a_n + \dots$$

or by:

$$a_0 + a_1 + a_2 + \dots$$

or by the more expressive symbol of an infinite series:

$$\sum_{n=0}^{\infty} a_n$$

The infinite series we are concerned with is a convergent series conforming to Cauchy's test, where, from some place on in the series  $\sum a_n$  of positive terms,  $a_n \leq a^n$  with  $0 < a < 1$ , that is

$$\sqrt[n]{a_n} \leq a < 1.$$

As an instance we shall take the numerical series

$$\sum_{n=0}^{\infty} \frac{1}{2^n}$$

or:

$$1, 1 + \frac{1}{2}, 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4}, 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}, \dots$$

whose limit is 2. A corresponding geometrical example would be a series of regular inscribed polygons whose sides double to infinity and whose limit is a circle.

We must note too that we shall confine ourselves to pointing out those aspects of the variable which are relevant to the ideas some philosophers have associated with the notion of limit.

The type of variable we are concerned with has both unity and multiplicity, identity and otherness, form and matter, fixity and mobility. It has a unity (a) which can be seen in the common definition of its values. All regular polygons have one definition in common. The multiplicity (a) of the different values the variable may assume (three-sided, six-sided, twelve-sided, etc.) itself constitutes a unity (b) distinct from, though conditioned by, the unity (a) of what they have in common. There is a third unity (c) which embraces the multiplicity (c) constituted by the other two unities, (a) and (b). This unity (c) is a first indication of the proper unity of the variable.

The common definition remains identical (a), whatever the differences of the values may be<sup>1</sup>. It is identical for any value. That which is expressed by the common definition is other (a) than the limit, and hence any value it may be predicated of is other than the limit. Thus, many-sided, and any many-sided plane figure, is other than circle. There is also an otherness (b) intrinsic to the variable. Any value of the variable is, both individually and structurally, different from any other value of the variable. Each value is itself a distinct species and has a proper definition. This otherness (b) is other (c) than the otherness first mentioned (a). The importance of this distinction will be brought out later. However, the one and the other are opposed to the limit, although not in the same way. The identity (c) of the variable taken as a whole, embraces both the identity of the common definition (a) and the identity (b) of each variable with itself, the variable as such being thereby opposed as other (d) to the limit. This otherness (d) is a first indication of the identity and otherness proper to the variable under consideration.

By the form (a) of the variable may be meant that which is expressed by the definition, as predicable of any one of its values; for, in the order of predication, that which is predicated is as form with respect to that of which it is predicated. This form is one and identical for any of the values. By the matter (a) of the variable may be meant the values of which the form (a) may be predicated. Thus, the multiplicity (a) and the otherness (b) are on the part of the matter. There is also form (b) on the part of the matter: each value has its own distinct form which is expressed by its proper difference, such as *three*-sided, or *six*-sided. Furthermore, there is a form (c) that comprises both the form first mentioned (a) and the many forms (b) which are the matter (a) of the form (a), now taken as the matter (b) of the proper form (c) of the variable as such.

In assuming its different values, the variable is both variable and invariable. Identity, as opposed to change, is an essential condition of change<sup>2</sup>. No matter what value the variable assumes, no matter how different or how many the forms (b), the form expressed by the definition and predicable of any one of its values (a) remains invariable (a). Unless we have identified polygon with one of its species, we cannot say that one species, no matter how many sides it has, is more polygon than the other, since «many-sided» embraces any number of sides. Now the

1. «...Respondetur: identitatem non esse formaliter idem quod unum; sed identitas unitatem supponit, et superaddit vel negationem mutationis, sicut dicitur manere idem quamdiu non mutatur seu alteratur a statu suo: vel relationem rationis ejusdem ad se ipsum, quatenus dicitur idem sibi et non identificari alii extra se». John of St. Thomas, *Curs. theol.*, Solesmes edit., t.II, p. 111, n. 32.

2. «Manifestum est enim quod omnis motus habet unitatem ab eo quod movetur: quia scilicet illud quod movetur est unum et idem manens in toto motu; et non est indifferenter id quod movetur, uno motu manente, quodcumque ens, sed illud idem ens quod prius incepit moveri: quia si esset aliud ens quod postea moveretur, deficeret primus motus, et esset alius motus alterius mobilis. Et sic patet quod mobile dat unitatem motui, quæ est eius continuitas. Sed verum est quod mobile est aliud et aliud secundum rationem. Et per hunc modum distinguit priorem et posteriorem partem motus: quia secundum quod consideratur in una ratione vel dispositione, cognoscitur quod quæcumque dispositio fuit in mobili ante istam signatam, pertinebat ad priorem partem motus; quæcumque autem post hanc erit, pertinebit ad posteriorem. Sic igitur mobile et continuat motum et distinguit ipsum». *In IV Physic.*, lect. 18, n. 9.

variable embraces both the invariable form (a) and the variable matter (a). Because of the variation of its matter (a), variability (b) is attributed to the variable as a whole; because of the invariability of its form (a), the variable is at the same time invariable (b). Thus the same variable is other and other: «aliud et aliud ratione».

The simplicity of the symbol we employ to express a variable of this type is apt to conceal the maze of terms and relations it stands for, leading us to forget that this complexity, which we have so far analyzed only in part, is the very reason why we have to use a symbol<sup>1</sup>. For this reason we shall henceforth call *symbolic*, all those properties which belong to the variable as a whole.

4. Let us now consider the class of the variable. The multiple values of the variable constitute more than a mere class: they have a common definable form and their differences have a common principle<sup>2</sup>. We use the term *class* to emphasize the material multiplicity (a) and the unity (b) of the variable.

1. A symbol, as De Koninck points out in his lectures on scientific methodology, lies somewhere in between the name (comprising the verb) and the infinite name. (Cf. St. Thomas, *In I Perihermeneias*, lect. 4, n. 13; *II*, lect. 1, n. 3) St. Albert calls the symbols employed in logic transcendent terms, which signify everything and nothing: «... Ideo terminis utimur transcendentibus, nihil et omnia significantibus. Nihil dico, quia nullam determinant materiam. Omnia vero dico significantibus: quia omnibus materiis sunt applicabiles, sicut sunt a, b, c.» (*Priora Anal. I*, tract. I, c. 9, (Vivès-Borgnet, p. 472b)). If, as the nominalists thought, the term *being* stood for the collection of beings, the term would not be a name proper, but a symbol. Taken in this strict sense, symbols are not to be confused with abbreviations. (Cf. W. E. Johnson's *Logic*, Cambridge, 1922, part II, p. 46). As someone has put it: «Les mathématiques sont l'art de donner le même nom à des choses différentes». Symbols, however, do not always definitely stand for a collection. They may be used to signify anything that cannot be, or is not yet, properly named, as in  $x+2=3$ . Again, the number - symbol 2, say, may be used either as a symbol proper—as when we wish to signify by one term the collection 1+1; or it may be used as an abbreviation-symbol—when one and one are not merely two ones, but one two.

2. We are well aware that the term class, aggregate, or group, is not restricted to the type of class where the members have a common definable form. Objects may be one by some purely extrinsic designation such as «object in John's back-yard,» under which designation we find the incongruous class of (a) a broken milk-bottle (b) a stray cat, (c) John, etc. This type of class is one as a bundle or a heap. Like Democritus, most modern authors consider this most tenuous conceivable whole as the most fundamental type of class, to be used as the norm for any species of class. We define it as a whole whose actual parts are one in any way. (Cf. Aristotle, *VIII Metaph.*, c. 6, 1045a9). Cantor's definition of an aggregate (Menge) amounts to the same: «any collection into a whole (Zusammenfassung zu einem Ganzen) M of definite and separate objects m of our intuition or thought.» (*The theory of transfinite numbers*, Jourdain transl., LaSalle, Illinois, 1941, p. 85). We agree that this is the most general kind of class, but we do not think that it is elementary in the mathematical sense, where what is most knowable and fundamental in itself is also most known to us. This would mean that all other types of classes are mere superstructures of what is only *unum coacervatione*. This was Democritus' opinion. (Aristotle, *VII Metaph.*, c. 13, 1039a5). As St. Thomas explains, it will affect the whole theory of numbers. «Et secundum hunc modum Democritus recte dicit, quod impossibile est unum fieri ex duobus, et ex uno fieri duo. Est enim intelligendum, quod duo in actu existentia, nunquam faciunt unum. Sed ipse non distinguens inter potentiam et actum, posuit magnitudines indivisibiles esse substantias. Voluit enim, quod sicut in eo quod est unum, non sunt multa in actu, ita nec in potentia. Et sic qualibet magnitudo est indivisibilis. Vel aliter. Recte, inquam dixit Democritus, supposita sua positione, qua ponebat magnitudines indivisibiles esse etiam rerum substantias, et sic esse semper in actu, et ita ex eis non fieri unum. Et sicut est in magnitudinibus, ita est in numero, si numerus est compositio unitatum, sicut a quibusdam dicitur. Oportet enim quod vel dualitas non sit unum quid, sive quicumque alius numerus; sive quod unitas non sit actu in ea. Et sic dualitas non erunt duae unitates, sed aliquid ex duabus unitatibus compositum. Aliter numerus non esset unum per se et vere, sed per accidens, sicut quae coacervantur». (*Ibid.*, lect. 13, n. 1589).



There is a sense in which all classes are exclusive and closed, membership being restricted to those things which have the characteristic of the class. The classes associated with the type of variable we are discussing are confined to those things which have a form (a) in common. Any polygon belongs to the polygon class, because it is a many-sided figure. In this respect, the class of polygons is closed to any non-polygon. Since this exclusion follows from the identity of the common definition, even if there were an actually infinite multitude of members, it would still be closed in this sense.

This restriction of a class, which is due to the identity of the form (a), does not imply a limitation of the multiplicity (a). The class constituted by the proximate species of triangle, that is: equilateral, isosceles and scalene, is closed within and by itself both as to its form and to its matter (a). The class of isosceles, however, or the class of scalene triangles, allows ever new members without end; their possible varieties are indefinite within the confines determined by the common definition<sup>1</sup>. We may therefore say of such a class that it cannot *actually* contain all the members it *can* contain. Compared to a class which can have only a given number of terms, this kind of class remains forever open. However, because the term *open* may be used for divergent series, and *closed* for convergent series, we shall henceforth use the term *infinite*.

This property of an infinite class may seem contradictory, since «all the members of a class» means «all the members contained within the class». The contradiction arises only when we overlook the term «actually». An infinite class is a class which *can* have ever more members, that is, there is no end to the multitude or the variety of members it *can* actually contain. We may therefore define an infinite class: a class of which there may always be yet another member. This is a case of infinity as Aristotle defined it: that of which there is always something outside<sup>2</sup>. If a class is infinite in this sense, *all* its possible members can never *be*. On the other hand, the multitude of an actually infinite class would be beyond the reach of any possible number<sup>3</sup>. If there were such a class, it would be entirely determined and exclusive both as to its form (a) and as to its matter (a). It would be both infinite and perfect in multitude. We could apply to it the definition of a perfect whole: «that of which there is nothing outside»<sup>4</sup>.

---

1. We shall call «different by definition» anything which is more than numerically different; in Aristotelian terms: any difference which cannot be accounted for by intelligible matter. Thus, the circle *a* differs from the circle *b* by definition, and not by designation alone, if its radius is greater or smaller. (Cf. St. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 10).

2. *III Physic.*, c. 6, 207a.

3. «...Qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere. Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur *X Metaphys.* Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo; sed est de transcendentibus». St. Thomas, *In III Physic.*, lect. 8, n. 4.

4. Aristotle, *loc. cit.*

If we did not make this distinction between the respect in which every class is an exclusive and perfect whole, and that in which some classes are essentially imperfect wholes, we might refer the potential infinity of a class merely to our inability to reach the class as a perfect totality, both as to form and as to matter. In other words, we might suppose that any infinite class is fundamentally a perfect class, i.e., that in itself, apart from our consideration, any infinite class has an actually infinite multitude of members, but that we, for some reason or other, cannot actually exhaust the actually infinite multitude. This would lead us into a maze of contradictions which some authors have heartily accepted. It is said, for instance, that the class of even numbers, or the class of odd numbers, has as many members as the class of integers of which it is a part. This is either a careless statement of the fact that both classes have the same power (which might be an unavowed way of reintroducing the concept of potency), or, at best, a good inference from a false notion of infinity. It is difficult to see how this contradiction could be avoided without the distinction of act and potency. But then, of course, Aristotle must be avoided, even at the cost of accepting a contradiction as a marvellous achievement. If the failure to make this distinction were logically carried through, it would be difficult to see how one could avoid destroying the very foundations of the method of limits<sup>1</sup>.

5. The class of our variable ordered to a limit must be an infinite class in the sense we have defined. (We shall henceforth always take infinite for the potential infinite.) Infinity is essential to the variable ordered to the type of limit with which we are concerned. Let us now consider the type of order such a variable must comprise.

We may distinguish two kinds of order: accidental order, and formal or *per se* order. The order constituted by individuals of the same species, considered in their pure homogeneity, is merely accidental, such as 2, 2, 2, . . . The order of any pure aggregate where the formal differences of the members are not under consideration, is accidental, such as 3, 8, 13, . . . or tooth-brush, star, pork-chop, . . . The order is formal when the formal differences of the members have, not just a common principle, but a common principle of their very differences, such as 1, 2, 3, . . . 1, 2, 4, . . .

Triangle is a variable whose proximate matter is equilateral, isosceles and scalene. While the order of these species is formal, it does not meet the requirements of the variable ordered to a limit. The order on the part of our variable must be formal and infinite. The infinity must be one of formal order. Only because of this infinite structural variation of its matter (a), may the variable itself be said to get closer to the form of the limit without end.

---

1. It may be pointed out that the difference between Aristotle's conception of infinity and the one we have just alluded to, is the difference between a dynamic notion of infinity and a static one. Potential infinity has meaning only with reference to an operation which may be carried on indefinitely. In the other conception, the operation is carried on in pursuit of what is already given.

We can now see the importance of the distinction we made between the symbolic form (c) and the intrinsic form (a). If we had not made this distinction, we could not be clear about the meaning of «the variable tends toward...». No tendency can be attributed to the form (a). We cannot say, absolutely, that polygon tends toward circle. The polygon that tends toward circle is the symbolic whole, that is, the polygon as a variable. We may then say that its identity tends toward otherness, its otherness toward identity, etc. However, the unity (a), the identity (a), the form (a), and the fixity or invariability (a) show that the tendency can never get beyond the stage of «tending toward...».

## II. THE LIMIT OF THE VARIABLE

6. As regards the limit, or fixed term, or constant, much has already been said by implication. We may now state more explicitly that the limit may be compared to the variable in three ways: to the form (a) of the variable, to the matter (a), or to the symbolic form (c). The same would hold for the other properties of the variable. In the first respect, variable and limit are absolutely and irreducibly heterogeneous; they differ by definition. No variable can have a limit by virtue of its form (a) as such.

From this we may immediately infer that if a variable could actually reach its limit, the form (a) of the variable and the form of the limit would be both *formally different and formally identical as to their proper definition*. This is an instance of contradiction. It should be noted, however, that this contradiction at the limit is an essential condition that terms be related as variable and limit.

When we compare the limit to the matter (a) of the variable, we encounter a unity entirely foreign to the first comparison; for, any subsequent value of the variable is less different from the limit than any preceding value. Hexagon, of course, is closer to circle than triangle. As the series goes on, the difference decreases; and, since the series is infinite, there is no limit to the decrease of difference. Unless we arrest the movement of the series (and we will show later on that movement is essential to our variable), the difference is ever smaller and never definite. In this very determined sense we may say that the symbolic difference between the variable and its limit is indefinable, just as the position of an object in movement, as it is in movement, is indeterminable. On this level, there is no measurable difference that *is*<sup>1</sup>; and because the difference of the variable as tending toward the limit can never *be*, we may say that the symbolic otherness (d) of the variable tends toward identity with the limit. But just as it would be contradictory to say that the difference of the variable as such is a definite measurable difference that can *be*, it would be contradictory to say that this identity is definitely possible. The dynamic otherness of the

1. We here take the term *is* as restricted to what is only in act and to what is only in potency. In this sense, what is in movement, as it is in movement, *is* not. If the *est* in «Quodlibet est vel non est» were taken in this sense, becoming would be contradictory. Even contemporary Thomists have understood this axiom in a Parmenidean sense.



variable is always bounded by the indivisible identity of the form (a), as well as by the very inexhaustibility of the series which allows an ever decreasing difference. In other words, the very infinity which makes it possible to approach the limit without end and to overcome any possible given difference, is at the same time a reason why it is impossible to exhaust all possible difference. The undefinable difference will always *be*. We can also see that to say we cannot reach the limit because of the limitation of our mind and means of operation, is to deny the very infinity we would claim otherwise to exhaust<sup>1</sup>.

### III. THE TENDENCY TOWARD THE LIMIT

7. We cannot say that a circle is absolutely the limit of a regular polygon. Furthermore, we cannot say that it is the limit either of any given polygon, no matter how great or of any given series of polygons, no matter how great the given series may be. If there were a «greatest possible» polygon, a circle would in no sense be the limit of the polygon. That is why we say that a circle is the limit of «a regular inscribed polygon whose sides increase in number without end». The term «increase» must be taken in its dynamic sense. It is only with respect to the moving series that the limit is properly limit, and not with respect to some given or possibly given result, even though a pre-assigned positive number is always involved. A variable has a limit because of the possibility of an ever closer value; «ever closer» being taken dynamically, the infinity of the series has no meaning, when separated from the idea of sustained process.

The expressions «ad infinitum» and «in infinitum» signify not just an order, but a process. To say that a polygon and a circle meet at infinity, is quite misleading. If we thought we could conceive their meeting at infinity as possibly given, we would be denying the very infinity where they are supposed to meet—as if «at» infinity were a *locus* where they could meet. Such would appear to be the case if infinity could be exhausted, but an exhaustible infinity is a contradiction in terms, like a non-square square<sup>2</sup>.

1. «If the series has only a finite number of terms, we come at last in this way to the sum of the whole series of terms. But, if the series has an infinite number of terms, this process of successively forming the sums of the terms never terminates; and in this sense there is no such thing as the sum of an infinite series.

«But why is it important successively to add the terms of a series in this way? The answer is that we are here symbolizing the fundamental mental process of approximation. This is a process which has significance far beyond the regions of mathematics. Our limited intellects cannot deal with complicated material all at once, and our method of arrangement is that of approximation. The statesman in framing his speech puts the dominating issues first and lets the details fall naturally into their subordinate places. There is, of course, the converse artistic method of preparing the imagination by the presentation of subordinate or special details, and then gradually rising to a crisis. In either way the process is one of gradual summation of effects; and this is exactly what is done by the successive summation of the terms of a series». A. N. Whitehead, *An introduction to Mathematics*, The Home University Library, 1931, pp. 197-8.

2. The illusion of a static infinity in this field may in some instances be due to a misinterpretation of those symbols which represent the infinity as a given «thing», whereas they should always be interpreted as standing for a process going on without end. But in most instances the illusion is associated with the following argument: of a given line we may take as many points as we wish, without end; but this is presumably possible because there *are* that many. The term *are* is taken univocally, and «that many» for a constant value.

Now, when we speak of the «possibility of an ever closer value», it should be understood that the only possible act is the fluent «act of getting ever closer». The act by which this possibility is defined is not like the actuality of a house, but rather like the act of that which is in potency as such: it is the possibility of getting ever closer, and not of actually reaching that which is approached. We must be equally careful, however, not to consider the act of the movement itself as the term of the movement. This would be contradictory, for the limit is the term of the movement; the movement itself is not that term. All movement is toward something other than itself, just as any relation is «esse ad»; and just as some relations are by nature such that they cannot «be in» that «toward» which they are, so some movement cannot actually reach the term «toward» which it is moving. We shall analyse this in a following paragraph and abide here by the mere indication of the distinction.

The definite act which the movement can reach is an act which is closer (than some other) to that toward which the movement is tending, while the limit is never the limit of any such act, but of the act of getting closer—which is the movement itself. Therefore the limit is the term of the movement itself. Whereas the term of movement in the ordinary sense must be defined by the possibility of actually reaching it, whether it shall be reached or not, the limit is the term of the movement «*qua* getting closer» in such a manner that if the getting closer ceased, the limit would no longer be a limit. The movement toward the limit cannot get beyond the stage of «being toward», although the «being toward» increases in actual value as the movement proceeds, and to this, again, there is no limit.

For this reason we may say that the variable getting ever closer to the limit, tends to enclose the limit as its own ultimate value. The converging series tends to bound itself by reaching beyond itself, i.e. by ever reaching beyond any value that is actually given within itself; the form (c) of the variable tends toward homogeneity, and therefore, toward formal identity with the limit. The variable tends somehow to disrupt, to break through, its own form (a), to negate itself and to assume the form of the limit. This should explain some of the more hyperbolic assertions of dialectical philosophies.

The «more» and the «less» of the formal order of the variable is not just quantitative. The increasing sums and diminishing fractions of the numerical series tending toward 2, the doubling and decreasing sides of the polygon, relate the variable to the formal structure of the limit. Some given value is not just greater than any preceding one; it is also more *like* to the limit. The *form* of the limit is the principle of comparison, a form which is other than the form (a) of the variable and which lies beyond any possible form (b) of the series. No possible value of a convergent series is «most like» to the limit. If, *per impossibile*, a «most like» value were possible, it would be identical with the limit. The polygon most like to a circle would be a circle; the sum of the numerical series  $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots$  «most like» to 2 would be 2.

The inseparable «more» and «less» characteristic of the variable ordered to a limit, pervade the series as a whole. Now, as we have seen, the «whole series» of an infinite series is essentially dynamic. The more and the less of the variable as such, are essentially dynamic, fluid. Because of this we may say that the variable tends to generate the limit from the *Wechselwirkung* of the great and small that are its matter; yet the great and small, the more and the less, are indestructible.

8. The limit being a constant, we cannot apply to it the distinctions we made in the variable. However, speaking elliptically, we might say that, in the limit, all the elements that make up the variable are identified. It is like a class with one member only. The limit may be variously related to the variable. It is primarily related to the variable as a whole, while we may also compare it more distinctly to the matter of the variable. We then call it the limiting value of the series; it is *as if* limit were the ultimate value of the variable, *as if* it belonged to the matter of the variable. If, *per impossibile*, the series could reach its limit, the limit would be the ultimate value *within* the series, that is, intrinsically part of the series and subject of the same proximate common form (a). The limit of a polygon would be both a circle and a species of polygon, that is, both a circle and a non-circle, a one-sided and a many-sided figure, an unbroken broken line, etc. On the other hand, no limit would be a limit if it did not have and retain its proper definition as other than that of the variable. The circle which we define: «a one-sided plane figure whose.....», and the circle defined: «a limit of a regular inscribed polygon.....», are the same circle. Hence, to attain the limit would be identical with destroying it. If it were not essentially other than any possible value of the variable, it would not be the limit of the variable. We may add that the limit which would be reached, would not *have been* the limit of the variable.

When it is said that the movement of the variable toward the limit is a movement toward contradiction, it must be understood that the variable never reaches beyond the stage of «being toward». The contradiction that *would* be is only «at the limit», but «at the limit» cannot *be*. As we have mentioned before, the movement toward a limit may be compared to a relation of reason. If the relation of identity between Socrates and himself were *in* Socrates absolutely, the very identity we wish to express by means of the relation would be just the contrary of identity: Socrates by the very fact of being himself would be other than himself; to be the same person would be, for him, to be two other persons; to be other than himself would be impossible without being non-other than himself, and so on *ad infinitum*. Furthermore, if the relation of identity were something in Socrates, it too would have a relation of identity to itself, and this one in turn, and so on<sup>1</sup>.

1. «... Identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quæ dicuntur idem, sunt plura secundum esse, at tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut puribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem



## IV. THE BECOMING OF THE LIMIT

9. If it is already difficult to conceive what (*quid rei*) movement is—for movement is neither determinately act nor determinately potency—, it should be even more difficult to conceive what limit is; for, besides being movement, it is also rest, and it seems that it should be both determinately. If it is held that the Aristotelian analysis of movement renders obscure what is so clear<sup>1</sup>—clear if we intended to «save the name» only—, we dread to think what should then be said of the present attempt toward an analysis of what limit is.

So far we have considered the movement toward a limit as a state of becoming on the part of the variable. This state of becoming is referred to when we say that the variable approaches structural identity with the limit. This is the variable's state of becoming the limit. By running through its values, or rather by acquiring ever other and new values, the variable tends to become the limit in its very otherness. This tendency must be viewed in the light of the limit toward which it converges, i.e. in the light of what differs from the variable by definition.

There is a sense, then, in which the limit itself has a state of becoming. The «house becoming» is the state of becoming of the house that is to be. But the limit's state of becoming is not a becoming of the limit that is to be. The becoming of the house and the becoming of the limit would be comparable only if, *per impossibile*, the limit could be attained. When speaking of the limit's state of becoming, we must keep this proviso in mind.

The variable and the limit have each a double state: an absolute state defined by their irreducible identity, and a state of becoming. The variable is always other than its limit; but it is also becoming the limit, that is, becoming identical with the limit. The «becoming identical,» though,

---

designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie. Si enim identitatis relatio esset res aliqua præter illud quod dicitur idem, res etiam, quæ relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, quæ sibi esset idem, et sic in his quæ sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum». St. Thomas, *In V Metaph.*, lect. 11, n. 912. From a purely rational point of view, this building up of relations of identity is far from being vain. Not only does it introduce a purely rational idea of infinity, but it generates relations of similarity and of equality and their contraries, as well as the whole system of abstract numbers. In this respect, the relation of identity is much more fundamental than the half-way notions of *any*, *some*, *all*, which we can produce from it.

1. «At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quæ vim habeant occultam supra captum humani ingenii, qui dicunt *motum*, rem unicuique notissimam, *esse actum entis in po'enti*, *prout est in potentia*? quis enim intelligit hæc verba? quis ignorat quid sit *motus*? et quis non fateatur illos nodum in scirpo quæsisisse? Dicendum est igitur, nullis unquam definitionibus ejusmodi res esse explicandas, ne loco simplicium compositas apprehendamus; sed illas tantum, ab aliis omnibus secretas, attente ab unoquoque et pro lumine ingenii sui esse intuendas». *Regulæ ad directionem ingenii*, edit. Adam et Tannery, pp. 426-427.—Descartes easily achieves his famous and mystifying *clarté* by ignoring the distinction between *quid nominis* and *quid rei*. Cf. Cajetan, *In de ente et essentia*, Proœmium, edit. Laurent, n. 8, p. 19.

can never reach identity. This shows that the very expression «becoming identical», or «becoming identity», has no more than a purely dialectical meaning. The very meaning breaks down as soon as we would identify it with the becoming of a house, say. «A polygon and a circle meet at infinity» has true meaning only when interpreted: they would meet if, *per impossibile*, «at infinity» could be. Hence, «the variable is becoming the limit» must really mean: if the term toward which the variable tends could be reached, the variable would have to be determinately identical with the very otherness that is the limit in its absolute state. Provided we make this proviso, we may now add that in unceasingly acquiring its values, i.e. in accomplishing itself, the variable is at the same time undoing itself and tending to vanish into otherness. This again shows us how the most paradoxical statements of dialectical philosophies may be interpreted in simple terms.

The same may be said of the limit: it has a state of absolute identity with itself, in which it is absolutely other than the variable; but it also has a state of becoming, a state of «coming from» the variable. In other words, the limit must be coming from the otherness that is the variable, *as if* it were precontained in that otherness. The variable—whose proper values are being more and more actualized, so that the variable itself is becoming more and more the self that it ever more can be—must at the same time be moving away from itself and becoming identical with what is otherness to it, viz. the limit. We regret the deflating implications of this open statement of dialectical paradoxes. It shows they are *only* dialectical. When understood in the manner we believe to be the only sensible one, they do not have the formidable and exclusive connotation they are purported to have.

The very absolute identity of the limit with itself may be considered in two ways, provided the limit is itself something definite and given. It may be considered absolutely, and it may be considered with respect to the becoming of which it is the term; for, the absolutely given term, such as 2, is also, as to that very absoluteness, the limit which the series  $1, 1+\frac{1}{2}, 1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}, \dots$  is tending to be. This absolute identity, taken relatively to the series is, obviously, distinguished from what we have called «becoming identity»; it is the term because of which the becoming is denominated identical. The «becoming identical» is predicated of that which would be identical with the absolute identity of the limit if, *per impossibile*, it could be reached. If it could be reached, then the variable's state of absolute identity and the limit's state of absolute identity would be identical.

Hence we might also say that the limit, in its state of becoming, is the limit becoming identical with itself, that is, with its own state of absolute identity. Consequently, since the variable's state of becoming the limit is also the limit's state of becoming itself, the state of becoming of the one and that of the other are the same state of becoming, just as the road from A to B is the same as the road from B to A.

This shows that neither the limit nor the variable as such can be identified with either one of their states to the exclusion of the other. If the limit, say, were identical with its state of becoming on the one hand, and on the other hand with its state of absolute identity, its state of becoming would be identical with its state of absolute identity.

This would raise a false problem, if the two states of the limit were comparable to Socrates' state of rest and his state of walking. However they are not comparable, since the contrary states of the limit must be taken simultaneously, as contraries in the same subject at the same time. Yet this is contradictory. Does not this mean that the very notion of limit is absurd? The apparent contradiction is avoided when we realize that the contraries in question are not represented as *being* simultaneously in the subject. They are represented as *tending* to be in the same subject. To suppress the tendency would destroy the notion of limit.

It is the «tendency» which gives the variable and its limit that peculiar unity. This unity envelopes the contraries only as principles of the tendency toward identity, an identity which is actually no more represented than reached. The tendency convolves the states of the variable and of the limit into one inseparable whole, as can be seen from the fact that the whole structure breaks down as soon as we drop out any state of either term.

#### V. THE ABSOLUTE GENERATION OF A LIMIT

10. The becoming of the limit may be called its process of generation<sup>1</sup>. We must be careful, however, to distinguish what we here call generation, from natural generation, not merely because the former can never be accomplished, but because the novelty of the limit coming to be, is radically different from the novelty of some concrete individual nature such as Socrates. The generation of the limit is the generation of the very abstract nature itself, i.e. of that of which there cannot be *per se* generation. The 2 that is becoming in the series  $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots$  is not just «some» 2, but «the» 2. Twoness itself is becoming. The novelty, then, concerns the very «what it is» of the abstract nature itself, and hence, its very knowability «secundum se» is coming to be.

In other words, we treat the «given» 2 as if it were irrational in so far as it is merely given. It is as if 2 could become rational, that is, fully intelligible and wholly grasped, only by such a generation. The givenness of 2 in its absolute state is, with respect to its becoming, as a state of irra-

---

1. The natural generation here used as a term of comparison is taken in the broad sense described in *IX Metaph.*, lect. 7, nn. 1853, 1854:—“... Omne moveri præcedit motum esse propter divisionem motus. Oportet enim quod quacumque parte motus data, cum divisibilis sit, aliquam partem ejus accipi, quæ jam peracta est, dum pars motus data peragitur. Et ideo quidquid movetur, jam quantum ad aliquid motum est. Et eadem ratione quidquid fit, jam quantum ad aliquid motum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formæ substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiat alteratio præcedens cujus terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio».





choose to consider is the one coming from the other direction. This difficulty, though, is only apparent. We still suppose that otherness in two ways. We first suppose as already established that a given limit is the upper limit of one series and the lower limit of another, the one independently of the other. We then bring the two together, and henceforth define absolute limit as the limit toward which one series is moving, not in its absoluteness alone (although we do suppose that) but in its absoluteness as coming from the other series. Therefore, we have not eliminated anything. We have merely added a new respect based on a comparison between the two series *qua* converging toward one another. Although in this greater complexity we have become more independent of the absoluteness of the limit, we still presuppose it. It is only the independence of the mode of approaching it that has increased. This absolute generation is particularly interesting because, as we shall see later on, it offers a vantage point from which absolute mobilism and absolute immobilism may be dialectically reconciled.

*(To be continued in the next issue)*

JUVENAL LALOR, O.F.M.

---

# La critique marxiste de la religion

---

Le marxisme et la religion sont-ils irréconciliables ? Existe-t-il une opposition profonde entre le matérialisme dialectique et historique tel qu'enseigné par Karl Marx, Engels, Lénine et Staline, et la croyance en un Dieu souverain, créateur du ciel et de la terre, rédempteur du monde, et rémunérateur de l'homme en une autre vie ?

Pour qui a étudié quelque peu la doctrine du marxisme, cela ne peut faire de doute. Le matérialisme dialectique et historique combat la religion au nom de ses principes les plus fondamentaux. L'un de ces principes est

qu'il n'existe qu'une seule réalité, la matière, avec ses forces aveugles ; la plante, l'animal, l'homme sont le résultat de son évolution. De même, la société humaine n'est pas autre chose qu'une apparence ou une forme de la matière qui évolue suivant ses lois ; par une nécessité inéluctable elle tend, à travers un perpétuel conflit de forces, vers la synthèse finale : une société sans classes. Dans une telle doctrine, c'est évident, il n'y a plus de place pour l'idée de Dieu, il n'existe pas de différence entre l'esprit et la matière, ni entre l'âme et le corps ; il n'y a pas de survivance de l'âme après la mort, et par conséquent, nulle espérance d'une autre vie<sup>1</sup>.

La religion enseigne l'existence d'un Dieu tout-puissant et infiniment juste, qui punit, dans une autre vie, les injustices des hommes. Elle prêche le renoncement aux biens terrestres, et surtout la charité. Il n'en faut pas davantage pour qu'elle soit classée par les marxistes dans la catégorie des « idéologies » nuisibles et dangereuses. Elle est même la plus dangereuse de toutes, car elle est le plus grand obstacle à la réalisation de l'idéal communiste. Aussi Marx lance-t-il l'anathème contre ceux qui ne haïssent pas tous les dieux, qui ne « reconnaissent pas la conscience humaine pour la plus haute divinité »<sup>2</sup>. Pour lui, « la critique de la religion est la condition première de toute critique » parce que la religion est « l'opium du peuple »<sup>3</sup>. A certains communistes français qui en appellent à la Bible, Engels rappelle que, s'ils connaissaient mieux la Bible, « ils sauraient qu'à côté de quelques passages favorables au communisme, l'esprit général de la doctrine qu'elle expose lui est totalement opposé, comme d'ailleurs à tout point de vue réellement rationaliste »<sup>4</sup>. Lénine nous assure que « la base philosophique du marxisme... est le matérialisme dialectique... matérialisme incontestablement athée, résolument hostile à toute religion »<sup>5</sup>. Et Staline, le dictateur actuel de l'U.R.S.S. et « le plus fidèle disciple de Lénine », donnait en 1935 le mot d'ordre suivant : « Pas de neutralité à l'égard de la religion.

---

1. Pie XI, *Encyclique « Divini Redemptoris »* sur le communisme athée. Ed. de l'Action Catholique, Québec 1937, p. 6.

2. Marx, *Morceaux choisis*. Gallimard, Paris 1934, 3e éd., p. 37.

3. Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, choisis, traduits et présentés par Lucien Henry. Ed. Sociales Internationales, Paris 1936, pp. 13-14.

4. *Ibid.*, p. 74.

5. Lénine, *Marx, Engels, Marxisme*. Ed. Sociales Internationales, Paris 1935, p. 247.



Contre les propagateurs des absurdités religieuses, contre les ecclésiastiques qui empoisonnent encore les masses travailleuses, le Parti communiste ne peut que continuer la guerre»<sup>1</sup>.

Telle est la véritable figure du marxisme ou du communisme athée. Au début, il s'est montré «tel qu'il était, dans toute sa perversité, mais bien vite il s'est aperçu que de cette façon il éloignait de lui les peuples; aussi a-t-il changé de tactique et s'efforce-t-il d'attirer les foules par toutes sortes de tromperies, en dissimulant ses propres desseins sous des idées en elles-mêmes bonnes et attrayantes»<sup>2</sup>. Il faut avouer que cette méthode diabolique en a séduit un grand nombre. Ainsi on a fait grand état, en certains milieux, de la nouvelle politique religieuse adoptée par le gouvernement soviétique depuis 1939. Concluant d'un changement de tactique à un changement de mentalité chez les dirigeants soviétiques, on a versé sans retard dans un optimisme béat; à ceux-là, des déclarations récentes de Kalinine et de Staline ont donné le démenti<sup>3</sup>. D'autres, plus nombreux encore, oublieux de l'histoire, même récente, et trompés par les ruses du communisme, continuent de dissocier communisme économique et religion, voient dans chaque nouveau geste soi-disant favorable des marxistes le signe d'une conversion profonde. Voici la réponse de Lénine lui-même à ces illusionnés: Pour ceux qui négligent le fond du marxisme, pour ceux qui ne savent ou ne veulent pas réfléchir, cette histoire<sup>4</sup> est un nœud d'absurdes contradictions et d'hésitations du marxisme: une sorte de mélodrame formé d'athéisme «conséquent» et de complaisances pour la religion, une sorte de flottement «sans principe» entre la guerre révolutionnaire contre Dieu et le désir peureux de «complaire» aux ouvriers croyants, la crainte de les effaroucher, etc. Dans la littérature des phraseurs anarchistes, on peut trouver nombre de gestes de ce goût contre le marxisme.

Mais quiconque est tant soit peu capable d'envisager le marxisme de façon sérieuse, d'en méditer les bases philosophiques et l'expérience de la social-démocratie internationale, verra aisément que la tactique du marxisme à l'égard de la religion est profondément conséquente et mûrement réfléchie par Marx et Engels; que ce que les dilettantes ou les ignorants prennent pour des flottements n'est que la résultante directe et inéluctable du matérialisme dialectique. Ce serait une grosse erreur de

1. La Pravda du 21 juin 1935, citée par J. de Bivort de la Saudée, dans l'*Anti-religion communiste*. Ed. Spes, Paris 1937, p. 30.

2. Pie XI, *Divini Redemptoris*, p. 37.

3. «For writers (who) have argued from a change of policy to a change of mind in the Soviet rulers the recent statement of President Mikail Kalinin must come as an immense surprise. According to the UP report, he said in a speech published by the «Agitators' Guidebook»: «We believe that religion is a misleading institution and struggle against it by education. But since religion still grips considerable sections of the population and some people are deeply religious, we cannot combat it by ridicule». . . This statement, which may be considered official, could be illuminated by other recent statements of official leaders expressing the principles of materialist Marxism, which has never been disavowed by the Soviet Government. As late as 1939, on the occasion of his sixtieth birthday, Staline assured his faithful: «Do not doubt, my comrades, that I am ready to devote all my efforts and ability and, if necessary, all my blood, drop by drop, to the cause of the working class proletarian revolution and world communism». It would be more than naïve, however, to think that it suffices to read a few declarations of this kind to make up one's mind on the question of cooperation with Russia». Center of Information Pro Deo. (Cip), vol. II, n. 13, New York 1943, p. 5.

4. Lénine vient de faire d'histoire apparente des interventions de Marx et d'Engels en matière de religion».

croire que la «modération» apparente du marxisme à l'égard de la religion s'explique par des considérations dites «tactiques» comme le désir de «ne pas effaroucher», etc. . . . Au contraire, la ligne politique du marxisme, dans cette question également, est indissolublement liée à ses bases philosophiques<sup>1</sup>.

Le présent travail a précisément pour but de montrer que la critique de la religion n'est pas simplement une des doctrines marxistes, mais qu'elle fait la substance même de tout le matérialisme dialectique et historique, que le communisme marxiste est doctrinalement inséparable de cette critique de la religion. Nous le prouverons par de nombreuses citations dont l'orthodoxie n'a jamais été contestée par Moscou. Si l'on constate une évolution dans l'attitude des Bolchéviks à l'égard de la religion<sup>2</sup>, il faut s'en réjouir à bon escient, tout en continuant de «se prémunir contre les ruses du communisme»<sup>3</sup>.

### I. QUELLE EST LA FIN DE L'HUMANITÉ ?

La question est sans doute ambiguë. Car le terme «fin» signifie tantôt le but, la cause finale, tantôt une limite, un terme; à dessein, nous laisserons provisoirement à ce mot son ambiguïté.

Parmi toutes les philosophies du Progrès, c'est le marxisme qui est le plus activement tendu vers l'avenir<sup>4</sup>. Il semble vouloir réaliser d'une manière très concrète les aspirations demeurées obscures dans les autres doctrines, pour lesquelles cette idée de Progrès reste plutôt passive et confuse<sup>5</sup>. Ce Progrès est à la fois indéfini et fatal. On le considère comme une fonction du temps: quoi que fassent les hommes, il s'accomplira inévitablement; les réactions les plus violentes ne sauraient l'empêcher, sinon qu'en apparence ou de façon provisoire. Mais dans le marxisme, le Progrès

1. Lénine, *Marx, Engels, Marxisme*, p. 250.

2. Le présent travail fut terminé au printemps de 1943. Nous le publions ici sans modifications.

3. Pie XI, *Divini Redemptoris*, p. 36.

4. «Toute pensée qui s'élève et qui cherche l'avenir, rencontre un des souffles, un des courants de la pensée socialiste.» Jean Jaurès, passage cité par Henry de Man, *l'Idée socialiste*. Grasset, Paris 1935, p. 316.

5. «Le marxisme... ne se situe pas dans la vie intellectuelle abstraite, mais dans la vie quotidienne, dans la vie des masses, dans la pratique. Il ne s'agit plus de concilier idéalement les contradictions qui existent dans le monde et de l'interpréter passivement. Il s'agit de transformer le monde et de surmonter réellement, efficacement, toutes contradictions pour atteindre l'humain véritable—qui n'existe encore que dans des *virtualités* et des *pressentiments*.» Introduction aux *Morceaux choisis* de Karl Marx par Henri Lefebvre et N. Gutermann. Marx, *Morceaux choisis*, p. 29. Les italiques sont de nous.—«La deuxième étroitesse spécifique de ce matérialisme consistait dans son incapacité à considérer le monde en tant que processus, en tant que matière engagée dans un développement historique. Cela correspondait au niveau qu'avaient atteint à l'époque les sciences naturelles, et à la façon métaphysique, c'est-à-dire antidialectique, de philosopher qui en résultait. On savait que la nature était engagée dans un mouvement perpétuel. Mais ce mouvement, d'après la conception de l'époque, décrivait aussi un cercle perpétuel, et, par conséquent, ne bougeait jamais de place; il produisait toujours les mêmes résultats. Cette conception était inévitable à l'époque.» Marx-Engels, *Etudes philosophiques*. Ed. Sociales Internationales, Paris 1935, p. 28.



devient une idée proprement dite, c'est-à-dire une conception pratique, une idée «factive» d'un avenir qui serait notre œuvre, le fruit de notre activité consciente et délibérée<sup>1</sup>.

Nous verrons que, selon le marxisme, les choses purement naturelles, de l'inorganique jusqu'à la brute, n'agissent pas pour une fin. L'action pour une fin est le privilège de l'homme :

.... Une araignée, écrit Marx, accomplit des opérations qui ressemblent à celles du tisserand; une abeille, par la construction de ses cellules de cire, confond plus d'un architecte. Mais ce qui distingue d'abord le plus mauvais architecte et l'abeille la plus habile, c'est que le premier a construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. A la fin du travail se produit un résultat qui, dès le commencement, existait déjà dans la représentation du travailleur, d'une manière idéale, par conséquent. Ce n'est pas seulement une modification de formes qu'il effectue dans la nature; c'est aussi une réalisation dans la nature de ses fins; il connaît cette fin, qui définit comme une loi les modalités de son action et à laquelle il doit subordonner sa volonté<sup>2</sup>.

Or, toujours d'après le marxisme, dans la phase actuelle de l'évolution de l'humanité, il est devenu possible de se faire une idée vraiment pratique de la fin de l'homme intégral<sup>3</sup>. Cette fin n'en est pas une qui lui soit

1. «Par la prise de possession sociale des moyens de production, la production marchande cesse et, par là même, la domination du produit sur les producteurs. L'anarchie au sein de la production sociale est remplacée par une organisation consciente et systématique. La lutte pour l'existence individuelle prend fin. Par là, pour la première fois, l'homme sort, en un certain sens, définitivement du règne animal, passe de conditions animales d'existence à des conditions vraiment humaines. L'ensemble des conditions de vie, milieu qui, jusqu'ici, dominait l'homme, entre enfin sous la domination et le contrôle des hommes qui, pour la première fois, deviennent les maîtres conscients et véritables de la nature parce qu'en tant qu'ils deviennent les maîtres de leur propre organisation en société. Les lois de leur propre action sociale, qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux en lois de la nature, étrangères à eux et les dominant, sont dès lors appliquées et dominées par les hommes en pleine connaissance de cause. L'organisation propre de la société des hommes, qui, jusqu'ici, leur était comme étrangère et octroyée par la nature et l'histoire, devient un acte de leur propre et libre initiative. Les forces objectives, étrangères, qui, jusqu'alors, dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-mêmes leur histoire en pleine conscience; ce n'est qu'à partir de ce moment que les causes sociales, mises en mouvement par eux, auront, en majeure partie et dans une mesure toujours croissante, les effets voulus par eux. C'est l'humanité passant d'un saut du règne de la nécessité dans le règne de la liberté. Accomplir cet acte libérateur du monde, voilà la mission historique du prolétariat moderne. En étudier les conditions historiques et, par là même, la nature, et donner ainsi à la classe aujourd'hui opprimée, qui est appelée à l'action, la pleine conscience des conditions et de la nature de son action propre, c'est la tâche du socialisme scientifique, expression théorique du mouvement prolétarien.» Engels, *M. E. Dühring bouleverse la science. (Anti-Dühring)*, trad. par Bracke (A. M. Desrousseaux). Alfred Costes, Paris 1933, t. III, pp. 51-52.

2. Marx, *Morceaux choisis*, p. 103.

3. «Où donc est la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Réponse: dans la formation d'une classe avec des chaînes radicales, d'une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, qui soit la dissolution de toutes les conditions sociales, une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait un tort particulier mais le tort absolu, qui ne puisse plus invoquer un titre historique mais simplement le titre humain, qui ne soit pas en opposition universelle avec les principes de l'État allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et par conséquent sans les émanciper toutes, qui, en un mot, soit la perte totale de l'homme et qui ne puisse donc se conquérir elle-même que par la reconquête totale de l'homme. La décomposition de la société, comme classe particulière, est le prolétariat... Lorsque le prolétariat annonce la dissolution du monde présent, il ne fait qu'annoncer le mystère de sa propre existence, car il est la dissolution effective de ce monde.» Marx, *Morceaux choisis*, p. 167.



prédéterminée par la nature; elle reste dans les limites de l'humain: c'est une fin que l'homme se propose à lui-même, qui se précise à mesure que grandit la domination du sujet sur les moyens de la réaliser, et dont l'action même de l'homme est le principe<sup>1</sup>.

Le but à atteindre n'est donc plus la conception simplement spéculative d'une réalité qui se déroulerait sans notre intervention. C'est, au contraire, une conception humaine et pratique, qui doit préexister intellectuellement dans notre représentation, non toutefois à la manière idéaliste, mais d'une façon pleinement réaliste, conforme à nos puissances concrètes. Le marxisme a bien compris qu'il n'y a pas de connaissance véritablement pratique sans le pouvoir d'exécution. Que l'homme en arrive à se proposer concrètement sa propre fin, c'est le signe du bourgeonnement en lui de la puissance absolue<sup>2</sup>.

\* \* \*

Dans les doctrines humanitaires du Progrès, qui aspirent vers l'émancipation purement humaine de toute misère, le sentiment de pitié est apparemment le mobile d'action. Mais, dans la mesure où l'humanité demeure encore impuissante à se libérer de toute épreuve, cette pitié demeure forcément frustrée pour ce qui regarde le présent. La plus grande misère de l'humanité s'identifie en quelque sorte à son impuissance. L'impuissance ne permet donc qu'une pitié abstraite. Devant une telle pitié la misère actuelle finit elle-même par revêtir un caractère abstrait. La misère revêt un caractère abstrait du moment qu'on la conçoit comme inévitable et irrémédiable: on le constate à la façon abstraite de considérer, dans la guerre, les peines et les souffrances d'autrui.

Or, ici encore, le marxisme prend une attitude résolument active. La misère n'est plus une faiblesse; elle devient, au contraire, une puissance<sup>3</sup>,

---

1. «The further men become removed from animals, however, the more their effect on nature assumes the characters of a premeditated, planned action directed towards definite ends known in advance.» Engels, *Dialectics of Nature*, translated and edited by Clemens Dutt, International Publishers, New York 1940, p. 290.— «And, in fact, with every day that passes we are learning to understand these laws more correctly, and getting to know both the more immediate and the more remote consequences of our interference with the traditional course of nature.» *Ibid.*, p. 292.

2. «...l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre; car, à mieux considérer les choses, il s'avérera toujours que le problème lui-même ne surgit que lorsque les conditions matérielles de sa solution existent déjà ou tout au moins sont en formation.» Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, p. 7; cité par Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique dans Histoire du Parti Communiste Bolchévik de l'U.R.R.S.* Ed. en langues étrangères, Moscou 1939, p. 124.

3. «Dans la société actuelle, dans l'industrie basée sur les échanges individuels, l'anarchie de la production, qui est la source de tant de misère, est en même temps la source de tout progrès.» Marx, *Morceaux choisis*, p. 143.— «L'essence humaine devait tomber dans cette pauvreté absolue pour pouvoir faire naître d'elle-même sa richesse intérieure.» *Ibid.*, p. 233.

la puissance d'exaspération<sup>1</sup>, qui recèle une immense valeur pratique. C'est de la misère que provient la tension antagoniste qui est le levier de tout progrès. Donc, loin de l'exclure, loin de se retirer devant elle dans un monde abstrait où l'on attend la puissance de la vaincre, il faut se replier sur elle pour en saisir la force cachée. Il faut user de la misère pour la libération de la misère elle-même, à tel point que celle-ci devienne, non plus une simple condition provisoire, mais un instrument toujours plus efficace pour la conception et la réalisation de la fin. Les combats les plus sanglants, les révolutions les plus violentes sont considérés dès lors comme des phénomènes qui vont de soi, parfaitement naturels<sup>2</sup>. Et en cela même la misère se trouve à la fois féconde et surmontée. Sans elle il n'y aurait point d'antagonisme. Or, «pas d'antagonisme, pas de progrès»<sup>3</sup>. Loin de nous éloigner de la fin, loin d'être un obstacle provisoire au Progrès, c'est elle qui nous rapproche de cette fin; elle est la puissance inébranlable pour la conquête de cette fin. La naissance est liée à la misère. «Il n'y a d'invincible que ce qui naît et se développe»<sup>4</sup>.

La conception marxiste de la misère est donc une conception foncièrement optimiste, en apparence du moins<sup>5</sup>. La souffrance la plus affreuse de l'humanité n'est jamais inutile. Sans elle, l'homme ne prend pas conscience de lui-même et demeure impuissant. L'homme heureux est un faible; sa puissance est apparente, stérile, elle est un obstacle au progrès. «Les réformes sociales n'aboutissent jamais par la faiblesse des forts, mais toujours par la force des faibles»<sup>6</sup>. Le marxiste ne croit pas seulement que l'humanité progresse vers des états toujours meilleurs. Les révolutions elles-mêmes, issues de la misère, fécondes selon l'étendue de leur bouleversement, sont la raison d'un espoir toujours grandissant, le témoignage d'une foi de plus en plus vive dans la puissance de la misère<sup>7</sup>.

1. «Il faut rendre l'oppression de fait encore plus oppressive, en y joignant la conscience de l'oppression, il faut rendre la honte encore plus honteuse, en lui faisant de la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de la société allemande, il faut mettre en branle ces conditions pétrifiées en leur chantant leur propre mélodie. Il faut enseigner au peuple l'épouvante de lui-même, pour lui donner du courage.» *Ibid.*, pp. 186-187.

2. «S'il est vrai que le passage des changements quantitatifs, lents, à des changements qualitatifs brusques et rapides est une loi du développement, il est clair que les révolutions accomplies par les classes opprimées constituent un phénomène absolument naturel, inévitable.» Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, p. 104.

3. Marx, *Morceaux choisis*, p. 140.

4. Staline, *op. cit.*, p. 100.

5. «C'est le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire, en constituant la lutte.» Marx, *op. cit.*, p. 156.

6. *Ibid.*, p. 19.

7. «A mesure que diminue le nombre des grands capitalistes qui accaparent et absorbent tous les avantages de ce processus de transformation, on voit croître la misère, l'oppression, la servitude, la dégénérescence, l'exploitation, mais aussi la révolte de la classe ouvrière sans cesse grandissante, dressée, unie, organisée par le mécanisme même du processus de production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui s'est développé avec lui et par lui. La concentration des moyens de production et la socialisation du travail arrivent à un point où elles ne s'accroissent plus de leur enveloppe capitaliste et la font sauter. La dernière heure de la propriété privée capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont expropriés.» *Ibid.*, pp. 153-154.

Bref, il est entendu que les hommes devront souffrir affreusement et toujours davantage à mesure qu'ils se rapprocheront du but, car l'homme entrevu au terme du progrès poursuivi est si grand qu'il ne peut naître qu'au prix des souffrances les plus universelles. Loin de fuir la misère, les hommes conscients de la fin à poursuivre doivent au contraire l'embrasser, la diriger<sup>1</sup>.

Le marxiste ne cache pas la grandeur du renoncement nécessaire pour atteindre son idéal. A une émancipation totale il faut le sacrifice total de la vie<sup>2</sup>.

La mise en commun de tels dévouements chez ceux qu'anime un même idéal, celui d'une lutte brutale, aussi affreuse que scientifique<sup>3</sup>, doit hâter l'émancipation tant désirée du genre humain.

L'organisation consciente de la production sociale, mise en œuvre grâce aux révolutions les plus violentes de l'histoire<sup>4</sup>, où les hommes se seront entre-tués de la façon la plus impitoyable, «inaugurera une nouvelle époque historique au cours de laquelle l'humanité elle-même, et avec l'humanité, toutes les branches de son activité, et les sciences naturelles en particulier, connaîtront un progrès qui jettera dans l'ombre tout ce qui a précédé»<sup>5</sup>.

L'individu de cette époque nouvelle jouira de sa personnalité, de l'autonomie, de la liberté. Chacun pourra s'y «développer dans toutes les branches qui lui plaisent, la société règle la production générale, me permet ainsi de faire aujourd'hui, ceci, demain, cela»<sup>6</sup>.

\* \* \*

L'homme sera donc émancipé une fois pour toutes ? Car les sacrifices auront été grands. Des générations, des millions d'individus auront donné leur vie, et leur dernier cri aura été : «Vive la révolution ! Vive le communisme !» Auront-ils voué leur vie entière au néant pour qu'en résulte quelque bien permanent ?

Que répondra le marxiste à cette question ?

Manifestement, le sort des individus sera, quant au terme de la vie, toujours le nôtre. Ils mourront de la mort totale. La mort sera la fin

1. «Il (le parti communiste) ne négligera pas un instant d'éveiller chez les ouvriers la conscience la plus claire possible de l'antagonisme violent entre la bourgeoisie et le prolétariat...» *Ibid.*, p. 194.

2. «Jusque-là, à la veille de chaque remaniement général de la société, le dernier mot de la science sociale sera toujours : 'Le combat ou la mort; la lutte sanguinaire ou le néant.' C'est ainsi que la question est invinciblement posée.» *Ibid.*, p. 168.

3. «Accuser les marxistes de blanquisme parce qu'ils considèrent l'insurrection comme un art ! Peut-on dénaturer la vérité de façon plus révoltante, alors que, nul marxiste ne le niera, Marx lui-même s'est prononcé de la manière la plus nette, la plus précise et la plus catégorique sur cette question, en appelant justement l'insurrection un art, en disant qu'il la faut considérer ainsi, qu'il faut remporter un premier succès et aller ensuite de succès en succès, sans interrompre un instant l'offensive contre l'ennemi en profitant de son désarroi.» Lénine, *Marx, Engels, Marxisme*, p. 211.

4. «Les révolutions sont les locomotives de l'histoire.» — «La force est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle. Elle est elle-même une puissance économique.» Marx, *Morceaux choisis*, p. 159.

5. Engels, *Dialectics of Nature*, p. 19. La traduction est de nous.

6. Marx, *Morceaux choisis*, p. 203.



de tout et lorsque Pierre n'existera plus, il en sera désormais pour lui comme s'il n'avait jamais existé. Le sort de l'homme ne diffère pas ici du sort de la bête<sup>1</sup>.

La finalité dont nous avons parlé ne va pas au-delà du règne humain. Tout cela n'a de sens que dans les limites de l'humanité. Or, si nous prenons l'humanité dans son ensemble, son existence est comparable à celle d'un individu; et, en vertu du principe général que «tout ce qui arrive à l'existence mérite de périr», l'humanité elle-même sera un jour exterminée.

Néanmoins, poursuit Engels après avoir parlé de la nouvelle époque historique, tout ce qui arrive à l'existence mérite de périr. Des millions d'années pourront s'écouler, et des centaines de milliers de générations pourront, devront peut-être naître et mourir, mais, inexorablement, le temps viendra où la chaleur dégradante du soleil ne suffira plus à faire fondre la glace qui s'avance des pôles; où la race humaine se pressant de plus en plus autour de l'équateur, ne trouvera plus, même à cet endroit, assez de cette chaleur nécessaire à la vie; où, graduellement, même la dernière trace de vie organique disparaîtra et où la terre, devenue un globe éteint et froid comme la lune, évoluera dans la noirceur la plus épaisse et dans une orbite de plus en plus étroite autour du soleil également éteint, pour enfin tomber sur lui. D'autres planètes l'auront précédée et d'autres la suivront; au lieu du brillant et chaud système solaire et de l'harmonieux arrangement de ses satellites, il ne restera plus qu'une sphère froide et morte pour poursuivre sa course solitaire à travers l'espace. Et ce qui arrivera à notre système solaire arrivera tôt ou tard aux autres systèmes de notre galaxie; cela arrivera à toutes les innombrables galaxies, même à celles dont la lumière n'atteindra jamais la terre du vivant d'un être humain dont l'œil pourrait percevoir cette lumière<sup>2</sup>.

L'humanité fut, à l'origine, le produit de forces aveugles, de forces qui n'agissent pas pour une fin<sup>3</sup>. Elle sera un jour engloutie dans la nuit

1. «*Vie et mort*. Déjà, actuellement, on ne considère pas comme scientifique une physiologie qui ne conçoit pas la mort comme moment essentiel de la vie (note: Hegel, Encyclopédie I), la négation de la vie comme essentiellement contenué dans la vie elle-même, de telle sorte que la vie est toujours pensée en rapport avec son résultat nécessaire: la mort qu'elle contient constamment en germe. La conception dialectique de la vie ne voit rien au-delà. Mais pour celui qui a compris que tout bavardage sur l'immortalité de l'âme a perdu son sens, ou bien la mort est la décomposition des corps organiques qui ne laissent après eux que les éléments chimiques *constitutifs* formant leur substance, ou bien elle libère derrière soi un principe vital, une âme, qui survit à tous les organismes vivants et non seulement à l'homme. Ici donc, grâce à la dialectique, tout devient suffisamment clair quant à la nature de la vie et de la mort pour rejeter une superstition très ancienne. Vivre signifie mourir.» Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, p. 114.

2. Engels, *Dialectics of Nature*, p. 20. La traduction française est de nous.

3. «Contrairement à l'idéalisme qui considère le monde comme l'incarnation de l'idée absolue, de l'esprit universel, de la conscience, le matérialisme philosophique de Marx part de ce principe que le monde, de par sa nature, est *matériel*, que les multiples phénomènes de l'univers sont des différents aspects de la matière en mouvement... que le monde se développe suivant les lois du mouvement de la matière, et n'a besoin d'aucun *esprit universel*.» Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, p. 105.—«We are now in position to sum up the philosophy of materialism and to see it in contrast with idealism. It denies that any God or Gods exist, created, or control the universe. It affirms that there is no reason to believe that something (matter in some form) did not always exist and will not always exist. It denies that the universe had any purpose or is aiming at the accomplishment of anything; only living organism have purposes, and of these, men alone, as far as we can now tell, are conscious of their purposes and seek to control themselves and the world around them to attain their desires. It affirms that we are a product of this world, were developed in it and by it, and that life on the earth is as natural (that is, as necessary a result of the nature of things) as the movements of the heavenly bodies, the ebb and flow of the tides, or the sequence of the seasons». Selsam, Howard, *What is Philosophy*, International Publishers, New York 1938, pp. 72-73.

de l'inconscience par les mêmes forces aveugles. Et alors personne ne saura plus que nous avons existé. Que nous ayons existé ou non, que nous ayons combattu ou non, que nous ayons soutenu le combat de la justice ou de l'injustice, cela sera tout à fait indifférent. Cela n'aura même pas la réalité du rêve. La nuit aura englouti jusqu'au souvenir. Votre souffrance sera ignorée, comme votre mort. Le «vous avez été» ne sera plus.

Est-ce dire que la possibilité d'une autre humanité sera rayée de l'univers? «Si fréquent et si implacable que soient le parachèvement et la répétition de ce cycle dans le temps et dans l'espace; que des millions de soleils et de terres arrivent à l'existence pour ensuite passer au néant; quelque temps qu'il faille pour le développement des conditions de la vie organique; si innombrables que soient les êtres organiques qui devront connaître l'existence et le néant avant que surgissent parmi eux des animaux avec un cerveau capable de pensée et trouvant pour quelque temps des conditions propices à la vie, vie qui sera exterminée bientôt sans merci; nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même dans tous ses changements, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre et, en conséquence aussi, qu'avec la même impérieuse nécessité qu'elle exterminera de la terre sa plus haute création, l'esprit pensant, elle devra ailleurs et en d'autres temps le produire de nouveau»<sup>1</sup>.

Évidemment, le sort de ces humanités, qui, elles aussi, passeraient par les mêmes phases de misères jusqu'à la liberté couronnée par l'extermination totale et sans merci, nous est aussi indifférent que le sort de la nôtre. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi? En effet, les forces aveugles qui ont craché l'homme sur la terre, ne sont-elles pas indifférentes à notre sort? Nous sommes les enfants de la nuit et la nuit nous engloutira. La nuit est sans pitié! Idée anthropomorphique! Si vous voulez appeler impitoyable la puissance aveugle qui nous écrasera tous, soit. Il est vrai aussi que l'homme est le produit supérieur de la matière, car il peut agir pour une fin, il peut se proposer un dessein intelligent, il peut en quelque sorte se faire lui-même. Mais, la puissance invincible est celle de l'inhumain. L'imparfait est plus puissant que le parfait. La lumière est sortie de la nuit et la nuit l'éteindra. La matière inerte étouffe la vie qu'elle a engendrée. La pierre écrase le cerveau. Mais qui se tournerait vers la nuit pour l'accuser de cruauté? Poursuivrez-vous la pierre qui a tué votre enfant?

---

1. Engels, *Dialectics of Nature*, pp. 24-25. La traduction française est de nous.— «Notre humanité tout entière sera exterminée *sans merci*, commente le professeur De Koninck dans ses leçons sur le *Marxisme devant la mort*. Nous sommes donc soumis à une puissance sans miséricorde—puissance d'autant plus terrible qu'elle est parfaitement aveugle; d'autant plus terrible qu'elle exerce sa cruauté en parfaite innocence, puisqu'on ne peut même pas la dire cruelle dans sa cruauté. La puissance inhumaine qui règne sur tout n'est pas une personne; elle n'est même pas un animal. C'est la matière dans toute sa crudité de pure matière. C'est la pierre contre l'homme —la pierre qui écrase le cerveau. Mais! ajoute-t-on, nous avons la certitude que la matière existera toujours! Quelle consolation! Nous avons donc la certitude que dans d'autres coins de l'univers, d'autres humanités surgiront; nous avons la certitude



Les marxistes se gardent bien de scruter ces aspects anthropomorphiques de leur doctrine<sup>1</sup>. Car ils feraient vite paraître que la vie humaine est une farce sinistre. En vérité le sort de l'homme serait pire que celui de la brute. Sa douleur immense serait absolument inutile. Le désir de vivre qui demeure à travers les souffrances serait pour l'homme la

---

que le même jeu cruel recommencera éternellement. La puissance de la matière sera toujours puissance sans merci. Réjouissons-nous donc de cette puissance; de la puissance de l'inhumain, qui suscite la vie et l'espoir pour les perdre. A l'égard de ces humanités qui surgiront en d'autres coins de l'univers, l'attitude raisonnable doit être celle de la matière aveugle et indifférente qui les engendre et qui, au fond, n'a pas d'attitude.

"Le marxisme nous met devant les paradoxes les plus invraisemblables. L'homme, dit-il, est le produit *supérieur* de la matière; l'homme est le plus parfait des êtres. Il est plus parfait que la matière inerte dont il est le produit supérieur parce qu'il peut agir pour une fin, parce qu'il peut se former un dessein intelligent; parce qu'il a la lumière de l'intelligence, lumière sortie de la matière parfaitement obscure et inintelligente; il est très supérieur à tous les autres êtres, car, produisant ses propres moyens de subsistance, il peut, en quelque sorte, se faire soi-même. Eh bien, toute cette perfection, ce joyau de l'univers, est la faiblesse même, l'impuissance, jouet d'une puissance qui ne joue pas! Nous aspirons à la puissance? C'est ce qui, en comparaison de l'intelligence, est impuissance, qui est puissant. La puissance invincible, la puissance véritable, c'est la puissance de l'inhumain. L'imparfait est incomparablement plus puissant que le parfait. C'est l'invincible puissance de l'imparfait qui engendre la puissance éternellement faible du parfait. C'est la nuit qui domine la lumière qu'elle a produite; c'est la mort qui régit la vie et qui est invincible. C'est le non-être, le néant, qui règne sur tout. La puissance véritable? C'est celle qui n'est pas. La matière inerte est plus puissante que la vie et immortelle parce qu'elle ne vit pas; l'obscurité domine la lumière parce qu'elle est impitoyablement aveugle.

La vie est donc la grande tragédie de l'être. Puisque la vie tend à se maintenir et qu'elle ne peut être que dans la mort, la condition de la vie est essentiellement tragique. L'homme vit dans la certitude de la mort; qui regarde la vie regarde la mort dans les yeux. Comment le marxiste pourrait-il nous consoler de vivre? Comment pourra-t-il nous cacher cette farce littéralement ineffable qu'est la vie humaine? En vérité le sort de l'homme est pire que celui de la brute. Sa douleur immense est absolument inutile; elle est d'autant plus désespérée que l'homme ne désire rien autant que l'utilité de sa souffrance. La vie est donc une condition de désespoir; elle est le désespoir.

Nous sommes les enfants du désespoir. Bien pire: nous ne pouvons pas même raisonnablement le dire ni le penser. Car, au fond, notre désespoir est furieusement ridicule. Il ne sert absolument à rien. C'est démençer que de considérer ces choses, dira le marxiste. Bien sûr que la puissance sans merci, la cruauté, est la racine première de toute vie. Mais cela ne nous regarde pas—cela n'est l'affaire de personne. Il ne faut pas penser à ces choses! Vous seriez porté à maudire votre propre existence. Vous seriez porté à maudire toute vie. Vous seriez porté à maudire toute existence. Or, qu'y aurait-il de plus absurde qu'une telle malédiction? On ne maudit qu'un responsable, on ne maudit qu'une personne. La maudite puissance inhumaine, la puissance aveugle qui vous a vomi vivant, elle est l'innocence même. Comment pourrait-elle être sujet de responsabilité? Votre malédiction est aussi ridicule que votre désespoir. Cette manière de penser est nuisible. Dans une société bien ordonnée, la question *to be or not to be* serait jugée réactionnaire et ceux qui oseraient la soulever seraient liquidés sans merci."

1. «The point of Occam's principle is that it is neither desirable nor legitimate to assume that something exists or causes anything if we can get along without such an assumption. For example, why should we assume that a God caused a birth or a death, a discovery or an earthquake, if we can explain these things just as well by things we actually know to exist? Or, again, why should we explain a man's appearing on earth and teaching certain religious ideas as resulting from an unknown power that controls this world, if we can satisfactorily explain his appearance and teaching by reference to the actual way in which men are born and by which they come to have ideas? Basing himself on this principle, the materialist says, therefore, why should we assume that a God or spiritual force created the universe when we can explain everything that happens without such an assumption? And generalizing still further



calamité suprême. Il serait la cruauté suprême. Vous seriez alors l'enfant de la cruauté. La cruauté, la puissance sans merci, serait la racine première de toute chose. Vous seriez alors acculé à maudire votre propre existence. Vous seriez acculé à maudire toute existence. Et si la vie pouvait vous offrir un moment de douceur, ce moment serait le plus maudit de tous. La liberté pour laquelle nous combattons serait l'escalavage le plus honteux, une capitulation devant la puissance aveugle, un pacte avec la nuit.

Mais ne voyez-vous pas combien toute révolte serait souverainement inutile? Car la nuit n'entend pas. Et la matière toute-puissante ne vit pas. Et votre bruyant désespoir aura sombré dans le néant. Votre malédiction, de même. Qui entendrait votre cri?

«Une puissance inhumaine règne sur tout».

Pourquoi donc la vie humaine ne serait-elle pas foncièrement inhumaine?

\* \* \*

Le marxiste serait donc pris de pitié pour les misérables? Le communisme marxiste, nous dit-on, et le christianisme, puisent à une source commune? C'est donc pitié d'assimiler le terme de la vie humaine à celui des chiens? Et cela serait conforme à une inspiration chrétienne? Enseigner que l'homme est, au fond, le jouet d'une puissance aveugle, impitoyable, inhumaine, et ne pas même la vouloir diabolique relève donc de la pitié? Enseigner que toute sa souffrance, tous ses labeurs, et sa mort même, seront couronnés par une extermination totale et irrévocable cela tient de la pitié chrétienne?

Monsieur Davies ne voit pas une si grande différence entre Dieu et les forces naturelles du communisme: «There is one very noble aim that our two countries share in common, whether it be motivated by God, as we believe, or what you might term great natural forces...»<sup>1</sup>. La miséricorde, racine première de toutes choses, et la cruauté seraient donc au fond synonymes? La lumière et la nuit reviennent au même? Sans doute,— si c'est la nuit qui a engendré la lumière.

La pitié du marxiste n'est-elle pas le prétexte pour nier toute miséricorde? N'est-elle pas l'accomplissement de toutes les doctrines humanitaristes, où l'homme prétend se sauver par sa propre pitié?

---

he argues that one never needs to prove that something does not exist but that something does exist. In other words, it is the one who asserts that anything is, who has to prove his assertion. There is no need to trouble about disproving it unless positive evidence can be offered in its favor. Basing himself on this principle, and without this principle there can be no science at all, the materialist contends that he has no need of disproving that there is a God directing the events of this world, and conversely, no right from a scientific point of view to refer anything that happens to a supernatural power. A classic expression of this position was given by the French mathematician and astronomer Laplace who developed in systematic form a theory of the evolution of the solar system. When it was called to his attention that he made no mention of God in his work he replied, «I had no need of that hypothesis». Selsam, Howard, *What is Philosophy?*, pp. 64.65.

1. Davies, Joseph E., *Mission to Moscow*, p. 367.

La principale ressource du marxisme est la négation. A toutes les questions fondamentales, il répond par des négations, et il sort de l'embarras où elles le mettraient par des négations. Ainsi comment peut-on expliquer son apparente tranquillité dans le désespoir absolu? Quel peut être le mobile véritable d'une action vouée d'avance au néant? Le marxisme sort de l'impasse par la négation. Dans quel intérêt, se résigne-t-il à cet échappatoire systématique? Autre chose est la réponse que nous donnent les auteurs marxistes à cette question; autre chose, la réponse véritable qui démasque la raison profonde de leur réticence.

La force pratique avec laquelle ces auteurs et leurs disciples adhèrent à leurs erreurs, écrit M. De Koninck, ne peut s'expliquer que par un amour de ces erreurs *puissant comme la mort*. Je dis puissant comme la mort, car le marxiste doit sacrifier son être tout entier, il doit faire face à la mort totale, à l'anéantissement complet de son moi. Il doit se nourrir froidement du désespoir le plus absolu. Toute son action toujours tendue à la violence n'aboutit qu'à la destruction totale du soi. Mort, il sera, pour lui, comme s'il n'avait jamais existé. Aucune récompense, aucune justice, aucune pitié. Lui qui n'existait que pour soi, existe pour n'être pas. Ses peines sont-elles compensées par quelque héritage qu'il pourrait laisser? Qui est son héritier? L'humanité? Mais l'humanité est faite d'une multitude de moi: tous attendent le même sort. Pour chaque individu humain il sera bientôt comme s'il n'avait jamais existé. Qu'il ait agi ou qu'il n'ait pas agi, agi bien ou agi mal, qu'importe?

Cela importe! nous crierait-on. Il importe quand même d'agir! Ne voilà-t-il pas la condition essentielle d'une action humaine absolument gratuite? L'homme ne se doit-il pas cette générosité absolue? Le marxiste véritable ne peut vivre que dans l'abnégation totale. Puissance et faiblesse de la négation. Elle ne peut pas tout détruire. Il se console de vivre, il veut cette vie en tant qu'elle lui permet de nier. Que soient toujours des choses afin que vive la négation! Il se perpétue dans la mort en transmettant cette négation de génération en génération. Générosité issue de la haine et du mépris. Héroïsme issue d'une capitulation suprême. Dans l'Éthique, ce genre d'héroïsme est l'excès contraire de l'héroïsme—et s'appelle "bestialité".

Négation de quoi? A qui en veut-on?<sup>1</sup>.

## II. POURQUOI L'HOMME AGIT-IL ?

### QUELS SONT LES BESOINS DE L'HOMME ?

L'homme agit pour une fin. C'est, au dire des marxistes, le privilège de l'homme<sup>2</sup>. On parle ici de privilège; de la même façon on pourrait qualifier de privilégié l'être même de l'homme en tant que l'homme est le produit «supérieur» de la matière<sup>3</sup>.

1. De Koninck, Charles, *De la primauté du bien commun; Le principe de l'ordre nouveau*. Ed. de l'Université Laval, Québec 1943, pp. 118-119.

2. «L'histoire ne fait rien, elle ne possède pas d'énormes richesses, elle ne combat aucun combat! C'est l'homme, l'homme réel, l'homme vivant, qui fait, qui possède, qui combat; ce n'est pas l'histoire qui utilise l'homme pour réaliser ses fins—comme si elle était une personne indépendante—, elle n'est rien que l'activité de l'homme poursuivant ses fins.» Marx, *Morceaux choisis*, p. 75.

3. «La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière.» Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, p. 27.

Or, quelle est la fin pour laquelle agit l'homme? Cette fin ne peut résider pour lui que dans les choses purement sensibles, toutes provisoires, périssables. Les besoins de l'homme sont des besoins purement matériels. Car, si l'homme est le produit supérieur de la matière, il demeure une nature purement matérielle. Donc, les biens humains, quelle que soit leur différence spécifique, seront toujours des biens matériels.

Quels sont les biens matériels? Nourriture, vêtements, maison, etc<sup>1</sup>. Il ne peut y en avoir d'autres. Tout bien autre que les biens matériels serait pure illusion et nous détournerait seulement du bien véritable<sup>2</sup>.

Est-ce dire qu'on peut assimiler les marxistes à ceux qu'ils appellent matérialistes «vulgaires», qui chercheraient seulement à se remplir le ventre? Il semble bien que non<sup>3</sup>. Car en cela l'homme ne serait pas différent des brutes. Les biens matériels de l'homme ont deux caractéristiques. Ils sont d'une variété infinie, ils diffèrent profondément selon le temps. Ainsi l'auto est un bien matériel des temps modernes, de même que le vaccin contre la diphtérie. Le champ de ces biens est donc en quelque sorte infini. Or l'infinité de ce champ est liée à la nature même de l'homme qui est en un sens le créateur de ces biens<sup>4</sup>. L'homme produit lui-même les biens qui répondent à ses besoins, et ses besoins, loin d'être figés par la nature, sont eux-mêmes le produit de l'homme en tant qu'il les fait grandir par sa capacité productive. Plus il répond à ses besoins, plus ses besoins augmentent<sup>5</sup>. En tant qu'il est lui-même la source de ses besoins par sa propre activité, et qu'il produit lui-même incessamment les biens susceptibles de satisfaire ces besoins, l'homme se fait lui-même<sup>6</sup>.

C'est par là qu'il diffère des brutes:

1. «A la vie sont nécessaires la nourriture et la boisson, l'habitation, le vêtement et quelques autres choses encore.» Marx, *Morceaux choisis*, p. 76.

2. «La structure politique et l'État naissent d'une manière permanente du procès de vie d'individus déterminés, mais de ces individus, non pas tels qu'ils peuvent apparaître dans leurs propres idées ou dans celles des autres, mais comme ils sont réellement, c'est-à-dire comme ils agissent, comme ils produisent matériellement, ainsi donc, comme ils se montrent actifs dans des conditions préalablement données, dans des bornes matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté.» Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, p. 20.

3. «Thus the goal of Marxism is not a mere satisfied belly but the achievement of the material conditions for all people to participate in the great cultural achievements of the past and to create anew.» Selsam, *Socialism and Ethics*, International Publishers, New York 1943 p. 117.

4. «The naturalistic conception of history, as found, for instance, to a greater or lesser extent in Draper and other scientists, as if nature exclusively reacts on man, and natural conditions everywhere exclusively determined his historical development, is therefore one sided and forgets that man also reacts on nature, changing it and creating new conditions of existence for himself.» Engels, *Dialectics of Nature*, p. 172.

5. «...Le premier principe de toute existence humaine, de toute histoire par conséquent est... que les hommes doivent pouvoir vivre pour pouvoir faire l'histoire... Le deuxième fait est que le premier besoin satisfait—la satisfaction même et l'instrument déjà acquis de la satisfaction—conduit à de nouveaux besoins...» Marx, *Morceaux choisis*, p. 76.

6. «Le travail est d'abord un phénomène qui unit l'homme et la nature. Un phénomène dans lequel l'homme accommode, règle et contrôle l'échange de matière qu'il fait avec la nature. Il agit en face de la matière naturelle comme une force naturelle. Les forces naturelles qui appartiennent à son corps, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains, il les met en mouvement pour s'approprier la matière sous une forme qui puisse servir à sa propre vie. En agissant sur la nature qui est hors de lui, à travers ce mouvement et en la transformant, il transforme aussi sa propre nature.» *Ibid.*, p. 103.



On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce qu'on veut. Ils commencent eux-mêmes à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire eux-mêmes leurs moyens d'existence; c'est là un pas que conditionne leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même... Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec la nature de la production qu'avec le mode de la production. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production<sup>1</sup>.

Tout en mettant le bien de l'homme dans les biens les plus inférieurs qui se puissent concevoir, le marxiste voit néanmoins la source de ces biens dans la raison, et, plus particulièrement dans son infinité, dans sa capacité infinie de faire des biens matériels toujours plus parfaits et de créer ainsi des besoins toujours plus grands. Il admet donc la puissance de la raison<sup>2</sup>. Mais la raison, ou la puissance de la raison reste liée à la matière par son principe et par son terme. Elle n'est qu'une forme supérieure de la matière<sup>3</sup>. Cette supériorité ne lui donne aucune existence propre, aucune fin propre. Le bien de la raison sera toujours un bien purement matériel. Il faut même dire que le bien de la raison n'est jamais celui de la raison comme telle, car la raison est elle-même un pur moyen, un pur instrument de production de biens matériels, c'est-à-dire de tire-bouchons, de chaussures, de Fords, etc<sup>4</sup>. Tout autre bien de la raison serait une fiction dangereuse qui nous détournerait du bien véritable. Bref, la supériorité de la raison se tient exclusivement du côté des biens matériels qu'elle peut produire et de leur mode de production.

\* \* \*

D'un certain point de vue, le marxiste se fait des biens matériels une notion extrêmement objective. En effet, on peut juger la nature et la perfection radicale d'une chose par sa fin. La fin est en quelque sorte la mesure première. Donc, l'homme marxiste lui-même doit être apprécié à la lumière des biens matériels auxquels il peut atteindre<sup>5</sup>. Les hommes

1. *Ibid.*, pp. 77-78.

2. «... animals also produce, but their productive effect on surrounding nature in relation to the latter amounts to nothing at all. Man alone has succeeded in impressing his stamp on nature, not only by shifting the plant and animal world from one place to another, but also by so altering the aspect and climate of this dwelling place, and even the plants and animals themselves, that the consequences of his activity can disappear only with the general extinction of the terrestrial globe. And he has accomplished this primarily and essentially by means of the hand.» Engels, *Dialectics of Nature*, p. 18.

3. «Contrairement à l'idéalisme... le matérialisme philosophique marxiste part de ce principe que... la pensée est le produit de la matière, quand celle-ci a atteint dans son développement un haut degré de perfection...» Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, p. 105.

4. «La première condition de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'individus humains vivants. (Le premier acte historique de ces individus, par quoi ils se distinguent des animaux, n'est point la pensée. C'est le fait qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence).» Marx, *Morceaux choisis*, p. 77.

5. «Ce sont les manifestations de leur vie qui définissent les individus. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec la nature de la production qu'avec le mode de la production. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production.» *Ibid.*, p. 78.

des différentes époques seront eux-mêmes différents et meilleurs selon les objets matériels qu'ils pourront fabriquer<sup>1</sup>. Mais les biens matériels sont toujours purement et simplement des biens matériels.

Or, pour nous, les biens matériels de l'homme doivent leur importance véritable au fait qu'ils sont les biens de l'homme dont le bien proprement humain est infiniment supérieur à ses biens matériels. Nous chargeons ainsi les biens matériels d'une bonté qui est tirée non pas des biens matériels envisagés en eux-mêmes, mais du bien supérieur de l'homme. Ainsi le père de famille qui travaille pour procurer de la nourriture à sa famille, ne juge pas l'importance de sa famille par la nourriture qu'il peut lui procurer, mais il juge l'importance de la nourriture par l'importance de la famille qui en a besoin. Pour les marxistes, au contraire, l'homme ne vaut que ce que valent les biens matériels qu'il peut pratiquement produire<sup>2</sup>. Ainsi la mère moderne devrait aimer davantage son enfant qu'une mère du moyen âge parce que son enfant appartient à un monde où il y a des autos et parce qu'il appartient à la génération des fabricants d'autos. Les raisons proprement humaines de l'aimer sont toujours de cet ordre, quoiqu'en ferait croire l'instinct qui, lui, est purement naturel, donc parfaitement aveugle et inhumain<sup>3</sup>.

\* \* \*

Pour comprendre comment des hommes peuvent soutenir des idées aussi basses, il faut se rendre compte des avantages apparents qu'elles leur donnent.

Elles leur permettent d'apprécier les hommes avec une certaine «sobriété». Si les hommes ne valent que les biens dont ils sont capables, et si ces biens sont purement matériels, les hommes ne valent pas grand'chose. La valeur doit être appréciée dans les limites de ces biens.

Mais en même temps, cette concentration sur les biens matériels leur donne une certaine puissance. Car, quelle que soit la grandeur de l'homme, il meurt quand on lui soustrait sa nourriture; il s'abrutit mentalement quand

1. «La conscience ne peut être autre chose que l'être conscient, et l'être de l'homme est son activité vitale réelle. Si dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports paraissent inversés comme dans une chambre noire, ce phénomène découle tout aussi naturellement de leur histoire que le renversement de l'objet sur la rétine découle de leur nature physique. Absolument en opposition avec la philosophie allemande, qui va du ciel à la terre, on procède ici de la terre au ciel. C'est-à-dire qu'on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, des hommes dits, pensés, imaginés, représentés, pour en arriver aux hommes vivants; on part des hommes réels, agissants, et de leur activité vitale réelle, on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de cette activité vitale.» *Ibid.*, p. 90.

2. «Toute la vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui égarent la théorie dans le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la *praxis* humaine et dans l'intelligence de cette *praxis*.» *Ibid.*, p. 52.

3. Le marxisme «denies that the universe had any purpose or is aiming at the accomplishment of anything; only living organisms have purposes, and of these, men alone, as far as we can now tell, are conscious of their purposes and seek to control themselves and the world around them to attain their desires.» Selsam, *What is Philosophy?*, p. 72.

on ne lui donne pas la nourriture qu'il lui faut<sup>1</sup>. Celui qui s'approprie la puissance matérielle peut enseigner aux hommes ce qu'il veut. Avec une pierre on peut tuer un homme, et avec moins que cela. Avec un poste de T.S.F. on peut corrompre tout un peuple.

\* \* \*

Quelle différence y a-t-il donc entre un homme et un chien ? Leur principe et leur fin naturelle sont parfaitement identiques<sup>2</sup>. L'un et l'autre poursuivent des biens matériels. Ce n'est que dans les limites des biens matériels qu'il y a des différences. L'homme peut lui-même en faire<sup>3</sup>, et jouir de ces biens d'une manière humaine. Le chien, par exemple, ne fait pas d'autos, et il ne jouit pas de l'auto comme l'homme peut en jouir. Le chien ne fait pas lui-même sa vie matérielle, et il ne pourrait pas, par lui-même, jouir des médicaments que l'homme peut lui procurer pour prolonger sa vie.

Évidemment, cette supériorité de l'homme est inséparable de certains désavantages. Il y a par exemple le fait que la nature ne procure pas à l'homme tout ce qu'il lui faut pour vivre ou pour bien vivre<sup>4</sup>. L'homme doit travailler et son travail est le plus souvent pénible. S'il tient sa vie dans ses mains, elle est le plus souvent difficile à tenir. Il y a les grandes souffrances humaines, souffrances si grandes que les bêtes ne pourraient jamais les connaître. Mais, nous assure le marxiste, tout cela n'est rien en comparaison... En comparaison de quoi ?

Nous avons déjà vu ce que pense le marxiste de la misère humaine. Quant au travail pénible, tout cela sera réglé dans la société communiste où le travail sera devenu le premier besoin de la vie<sup>5</sup>. Là, les hommes auront si bien compris les limites dans lesquelles ils doivent chercher leurs biens et ils sauront si facilement se les procurer, qu'ils ne sauront plus être

1. « Dans un sens exact et prosaïque, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes. La propriété caractéristique de l'atome, c'est de ne point avoir de propriétés et par conséquent de relation déterminée par sa nécessité naturelle avec d'autres êtres hors de lui. L'atome n'a pas de besoins, il se suffit à lui-même; le monde hors de lui est le vide absolu, c'est-à-dire qu'il n'a pas de contenu, de sens, de signification, justement parce que l'atome contient en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société bourgeoise, dans sa représentation abstraite, dans son abstraction morte, se gonfle et se mue en atome, c'est-à-dire en un être sans relations, qui se suffit à soi-même, sans besoins, absolument parfait, bienheureux. La réalité sensible qui n'est pas bienheureuse ne tient pas compte de son imagination, tous ses sens le contraignent à croire au sens du monde et des individus extérieurs à lui, et son propre estomac profane lui rappelle tous les jours que le monde extérieur n'est pas vide, mais l'unique source de réplétion. » Marx, *Morceaux choisis*, pp. 219-220. — « Le penchant au bonheur ne vit que dans une mesure insignifiante de droits spirituels et pour la plus grande part de moyens matériels. » Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, pp. 42-43.

2. Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, p. 114.

3. « The most that the animal can achieve is to collect; man produces, he prepares the means of life in the widest sense of the words, which, without him, nature would not have produced. This makes impossible any immediate transference of the laws of life in animal societies to human ones. » Engels, *Dialectics of Nature*, p. 209.

4. « Une nature trop prodigue 'tient l'homme par la main comme un enfant en lisière.' Elle ne fait pas du développement humain une nécessité naturelle. Ce n'est pas le climat tropical avec sa végétation débordante, mais la zone tempérée qui est le pays natal du Capital. » Marx, *Morceaux choisis*, p. 102.

5. *Ibid.*, p. 231.



malheureux. Ils trouveront alors idiot l'idée d'un bien spirituel et d'une béatitude éternelle. L'idée même de l'immortalité sera un sujet de ridicule universel<sup>1</sup>. Ils ne pleureront plus la mort, car ils auront compris qu'à ce point de vue, nous sommes des chiens. Là règnera la liberté, c'est-à-dire la puissance de se conformer à la nécessité<sup>2</sup>. Tout malheur qui pourrait encore survenir à l'homme sera devenu, grâce à cette liberté, un

1. «Tolstoï n'hésite pas à affirmer que les générations futures apprendront avec étonnement que jadis les hommes ont vécu dans la crainte de la mort, car elles se sentiront 'liées avec une société biologiquement immortelle dans son progrès.'» Etcheverry, A., dans *Archives de Philosophie*, Beauchesne, Paris 1939, vol. XV, cahier II, p. 117.—«Je suis de nouveau allé chez Schapper hier. Je crains qu'il ne meurt bientôt. Lui-même parle de sa mort comme une chose résolue, il me dit même qu'il avait ordonné à sa femme de le faire enterrer dimanche prochain. Il est phthisique. Schapper parle et se conduit réellement d'une manière distinguée. Aussi longtemps que sa femme et son fils aîné furent dans la chambre, il parla français (il ne peut parler qu'avec difficulté). 'Je ferai bientôt la dernière grimace.' Il se moque de son vieil Oberski qui, depuis ces derniers mois, s'est converti au catholicisme, et prie; de Ruge qui croit de nouveau à l'immortalité de l'homme. En ce cas, dit-il l'âme de Schapper poursuivra celle de Ruge dans l'au-delà... Dis à tous nos gens que je suis resté fidèle aux principes. Je ne suis pas un théoricien. Pendant la période de réaction, j'ai eu assez à faire pour faire vivre ma famille. J'ai vécu comme travailleur *hardworking* et je meurs prolétaire... Je l'ai salué de ta part et je lui ai dit que tu serais venu le voir si tu avais cru son cas aussi dangereux; cela lui fit visiblement plaisir. Schapper a 57 ans. Ce qu'il y a de véritablement mâle dans son caractère ressort à nouveau d'une manière claire et frappante.» Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, p. 97.

2. «Hegel fut le premier qui exposa exactement le rapport entre liberté et nécessité. Pour lui, la liberté consiste à comprendre la nécessité. 'La nécessité n'est aveugle qu'autant qu'elle n'est pas comprise'. Ce n'est pas dans le rêve d'une action indépendante des lois de la nature que consiste la liberté, mais dans la connaissance de ces lois, et dans la possibilité ainsi donnée de les faire agir systématiquement en vue de fins déterminées. Cela est vrai aussi bien des lois du monde extérieur que de celles qui régissent l'existence corporelle et intellectuelle de l'homme—deux ordres de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la pensée, mais non dans la réalité. La liberté de la volonté n'est donc pas autre chose que la capacité de se décider en connaissance de cause. Il en résulte que, plus libre est le jugement d'un homme concernant une question déterminée, plus grande est la nécessité qui détermine la teneur de ce jugement; tandis que l'incertitude fondée sur l'ignorance, l'incertitude qui semble faire un choix arbitraire entre un grand nombre de décisions possibles, diverses et contradictoires, prouve par là même qu'elle n'est pas libre, qu'elle est dominée par l'objet même qu'elle devrait dominer. La liberté consiste donc en cette souveraineté sur nous-mêmes et sur le monde extérieur, fondée sur la connaissance des lois nécessaires de la nature: elle est ainsi nécessairement un produit de l'évolution historique. Les premiers hommes qui se différencièrent du règne animal étaient en tout point essentiel aussi peu libres que les animaux mêmes; mais tout progrès dans la civilisation fut un pas vers la liberté. Au seuil de l'histoire humaine est la découverte de la transformation du mouvement mécanique en chaleur, la production du feu par frottement; au terme de toute l'évolution antérieure au moment actuel est la découverte de la transformation de la chaleur en mouvement mécanique: la machine à vapeur. Et malgré la gigantesque révolution libératrice que la machine à vapeur accomplit dans le monde social (cette révolution n'est pas encore à moitié terminée), il est pourtant indubitable que la découverte du feu par frottement la surpasse encore en action libératrice exercée sur le monde. Car elle donna pour la première fois à l'homme la domination sur une force de la nature et par là le sépara définitivement du règne animal. La machine à vapeur ne fera jamais faire à l'humanité un bond aussi puissant, quelque valeur qu'elle ait à nos yeux comme représentant tout ce qui se rattache à elle d'immenses forces productives, dont seul le second rend possible un état social où il n'y aura plus de distinctions de classes, de soucis pour les moyens d'existence individuelle, où il pourra être parlé pour la première fois de liberté humaine véritable, et d'une vie en harmonie avec les lois connues de la nature. Mais combien est jeune encore l'histoire tout entière de l'humanité, et combien il serait ridicule de vouloir attribuer une valeur absolue quelconque à notre conception d'aujourd'hui, cela ressort du simple fait que toute l'histoire jusqu'ici peut se définir de la période allant de la découverte pratique de la transformation du mouvement mécanique en chaleur à celle de la transformation de la chaleur en mouvement mécanique». Engels, *M. E. Dühring bouleverse la science (Anti-Dühring)*, t.I, pp. 170-172.

malheur purement phénoménal. Car, il comprendra si parfaitement que tout ce qui lui arrive désormais est absolument inévitable, et il se sera si entièrement conformé à ce qui ne peut pas être autrement, qu'il ne ressentira aucune contrariété entre son inclination et ce qui est. Ou encore, s'il restait fatalement quelque contrariété inévitable<sup>1</sup>, il la saura inévitable, et par là même, il sera vainqueur. Il sera tout-puissant, car il saura qu'il n'y peut rien.

La plus grande misère de l'homme pré-communiste consiste dans sa capacité de concevoir, ou de croire qu'il peut concevoir un bien autre que les biens matériels. Cette capacité même provient de ses privations matérielles<sup>2</sup>. Lorsque ces privations seront comblées, il ne pourra plus concevoir autre chose que des biens matériels. Bref, il sera complètement abruti. Il jouira de la vie tout comme un chien.

Si les hommes actuels sont épouvantés par la mort, c'est qu'ils n'en ont pas compris la nécessité. Mais l'homme de la nouvelle époque historique triomphera de la crainte de la mort et de la tristesse de perdre les êtres qui lui sont chers. Car il sera libre, c'est-à-dire qu'il se sera conformé à la nécessité naturelle; il aura conformé sa volonté... à la «puissance inhumaine qui règne sur tout».

(à suivre)

HENRI LEGAULT, C. S. V.

---

1. «Le règne de la liberté commence là où finit le travail déterminé par le besoin et les fins extérieures: par la nature même des choses, il est en dehors de la sphère de la production matérielle. Le civilisé doit, comme le sauvage, lutter contre la nature pour satisfaire ses besoins, il doit le faire dans toutes les formes de société et dans tous les modes possibles de production. Avec son développement, s'élargissent à la fois ce règne de la nécessité naturelle, et les besoins: mais les forces productives s'élargissent pareillement, qui satisfont ces besoins. La liberté dans ce domaine ne peut consister qu'en ceci: l'homme en société, les producteurs associés, règlent rationnellement cet échange matériel avec la nature, le soumettent à leur contrôle collectif, au lieu d'être dominés par lui comme par un aveugle pouvoir; ils l'accomplissent avec les efforts les plus réduits possibles, dans les conditions les plus dignes de leur nature humaine et les plus adéquates à cette nature. Mais un règne de la nécessité subsiste toujours. C'est au-delà de ce règne que commence le développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa propre fin, qui est le véritable règne de la liberté, mais qui ne peut s'épanouir qu'en s'appuyant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale.» Marx, *Morceaux choisis*, pp. 233-234.

2. «La misère religieuse est d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'une civilisation dont est exclu l'esprit. Elle est l'opium du peuple.» Marx-Engels, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, p. XIV.



# L'objet de l'intuition sensible selon Kant, et l'objet de la physique mathématique

---

Dans son dernier ouvrage, *The Philosophy of Physical Science*, Eddington écrit: «... if it were necessary to choose a leader from among the older philosophers, there can be no doubt that our choice would be Kant. We do not accept the Kantian label; but, as a matter of acknowledgment, it is right to say that Kant anticipated to a remarkable extent the ideas to which we are now being impelled by the modern developments of physics»<sup>1</sup>.

Pour qui, d'une part, parcourt attentivement la *Critique de la raison pure* et les *Prolégomènes*, et, d'autre part, considère la nature particulière de l'objet et de la méthode de la physique moderne à la lumière de la doctrine d'Aristote et de s. Thomas, cette remarque d'Eddington paraît être on ne peut plus juste. Il nous semble, en effet, que la critique kantienne de la raison pure spéculative, que son auteur a cru être une critique exhaustive de la raison spéculative dans toute son étendue, n'est autre chose au fond qu'une critique de la raison physico-mathématique. Critique pour sûr extrêmement embarrassée, et obscure dans sa forme, mais tout de même assez exacte dans son fond, du moins quand on la prend non pour ce qu'elle veut être mais pour ce qu'elle est en fait<sup>2</sup>.

Les antécédents historiques de Kant constituent déjà un *confirmatur* extrinsèque de ce que nous avançons. Mais il y a encore, et surtout, les nombreux passages des deux préfaces et de l'introduction à la *Critique de la raison pure* où Kant lui-même insiste, d'une part sur le fait que «toute connaissance spéculative de la raison se réduit aux seuls objets de l'expérience»<sup>3</sup>, et, d'autre part, sur le fait que toute connaissance spéculative de la raison est nécessairement une connaissance *a priori*, c'est-à-dire une con-

---

1. Sir Arthur Eddington: *The Philosophy of Physical Science*, New York 1939, chap. XII, pp. 188-189.

2. Cet embarras et cette obscurité sont dûs principalement à la conception radicalement fautive que Kant se faisait de la connaissance spéculative en général, et de la logique et de la métaphysique en particulier. Bien plus, sa conception de la connaissance elle-même, telle qu'elle nous apparaît dans ce fouillis quasi inextricable qu'est la *Critique*, est une conception fondamentalement mécaniste, et qui fait de la connaissance humaine, même raisonnable, une opération en quelque sorte inférieure à la digestion.

Mais alors, objectera-t-on, comment Kant a-t-il bien pu malgré tout nous donner une critique assez exacte, ne serait-ce qu'en principe, du savoir physico-mathématique? A cela nous répondons que nous pouvons avoir d'une chose deux sortes de connaissance: une connaissance du *propter quid*, ou une connaissance du *quia*. Or, la *Critique de la raison pure* envisage surtout, pour ne pas dire exclusivement, le *quia* du savoir physico-mathématique. «Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science elle-même; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure». (*Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, revue et corrigée par P. Archambault, Flammarion, t. I, préface à la seconde édition, p. 26).

3. *Critique de la raison pure*, préface à la seconde édition, p. 26.



naissance qui mesure son objet plutôt qu'elle n'est mesurée par lui, connaissance qui fournit de son propre fond à l'objet qu'elle reçoit des sens l'universalité et la nécessité qui en font un objet proprement scientifique<sup>1</sup>. Il y a aussi la conception kantienne du jugement synthétique *a priori* qui, au dire de Kant, est le seul jugement véritablement scientifique. Or, il est très remarquable que ce jugement, toujours selon Kant, en est un qui *ajoute* à un sujet un prédicat qui lui est tout à fait *extrinsèque*, qui, par conséquent, effectue une synthèse artificielle dont le résultat est un composé accidentel, et dont l'unité en est une de raison seulement. De plus, Kant ne veut pas que la vérité de ce jugement synthétique *a priori* repose sur le principe de contradiction, comme il l'admet du jugement analytique<sup>2</sup>, mais sur la vérification expérimentale possible<sup>3</sup>, de sorte que le jugement scientifique kantien n'est, et ne peut être, qu'un jugement hypothétique. Il y a enfin la conception kantienne de l'intuition sensible dont l'objet, le phénomène, nous semble avoir une parenté très grande avec l'objet de la science physico-mathématique. Or, c'est de cette intuition que nous avons choisi de parler dans la présente communication, avec l'intention de montrer la ressemblance profonde de son objet avec l'objet de la physique mathématique.

A cette fin, rappelons d'abord, et d'une façon très générale, la nature toute particulière de l'objet de la physique mathématique. Pour Aristote et s. Thomas, la physique mathématique (*scientia media*) est matériellement physique et formellement mathématique<sup>4</sup>. Qu'est-ce à dire ? C'est que son objet tient à la fois de la physique (au sens aristotélicien) et de la mathématique. En effet, la physique porte sur un objet qui fait abstraction de la matière sensible individuelle mais non de la matière sensible commune, objet qui ne peut exister ni même être pensé sans matière sensible, v. g. l'os, la chair. C'est pourquoi toute définition physique doit se faire et par la forme et par la matière sensible: «Unde oportet quod hujusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiæ, considerentur absque materia signata, et absque omnibus his quæ consequuntur materiam signatam: non autem absque materia non signata, quia ex ejus notione dependet notio formæ quæ determinat sibi materiam: et ideo, ratio ho-

1. «Sous le nom de connaissance *a priori* nous entendons donc désormais non pas celles qui sont indépendantes de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent absolument d'aucune expérience». (*Critique*, introd., p. 36). Ibidem, p. 37: «La nécessité et l'universalité rigoureuse sont donc des marques certaines d'une connaissance *a priori*, et elles sont inséparables».

2. «Tous les jugements analytiques reposent entièrement sur le principe de contradiction et sont par nature des connaissances *a priori*, que les concepts qui leur servent de matière soient ou non empiriques». (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, dans «Bibliothèque des Textes Philosophiques», avant-propos, par. 2, p. 21).—Voir aussi *Critique*, introd., IV, pp. 42-43.

3. «... car si le principe de contradiction peut nous faire admettre une proposition synthétique, ce ne saurait jamais être qu'autant qu'on présuppose une autre proposition synthétique d'où elle puisse être tirée, mais en elle-même elle n'en saurait dériver». (*Critique*, introd., V, c. 46).—Aussi, *Prolégomènes*, édit., citée, avant-propos, par. 2, p. 23. Traduit en termes scolastiques, ce passage veut tout simplement dire que le principe de contradiction garantit la nécessité de conséquence seulement, et non la vérité du jugement synthétique lui-même.

4. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 13, tr. Tricot, pp. 72-79.—S. Thomas, in idem, lect. XXV.

minis quam significat definitio, secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute»<sup>1</sup>.

D'autre part, l'objet des mathématiques fait abstraction de la matière sensible et individuelle et commune, de telle sorte que, s'il ne peut exister sans matière sensible, du moins peut-il être conçu sans elle, et c'est ainsi qu'il est conçu et étudié par le mathématicien: «Quædam vero quamvis dependeat a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea, et numerus, et de his est mathematica»<sup>2</sup>.

Nous avons donc, ici, affaire à deux sciences distinctes, spécifiées chacune par un objet propre, et dont chacune démontre par des principes propres. Alors que le physicien cherche à connaître les êtres naturels moyennant des définitions naturelles, c'est-à-dire qui impliquent matière sensible, le mathématicien cherche à avoir la science d'êtres purement abstraits moyennant des définitions comportant matière intelligible seulement (substance, sujet de la quantité). Or, nous dit s. Thomas, plus une science est abstraite, plus ses principes sont applicables à d'autres sciences<sup>3</sup>. C'est pourquoi les principes et les conclusions de la science mathématique, science plus abstraite que la physique, peuvent être appliqués aux êtres naturels par le physicien. Ce faisant, le physicien démontre des conclusions naturelles, c'est-à-dire des conclusions qui portent sur des êtres naturels, mais par des moyens mathématiques. Aussi bien, cette sorte de démonstration est formellement mathématique, et seulement matériellement physique ou naturelle, et elle constitue ce que s. Thomas appelle une «*scientia media*», et ce que nous appelons aujourd'hui physique mathématique<sup>4</sup>.

1. S. Thomas, *In Bætiū de Trinitate*, V. 2, c.—«...: sed in intellectu specierum naturalium includitur quidem materia sensibilis, sed non materia individualis; in intellectu enim hominis caro et os, sed non hæc caro et hoc os». (*In VIII Physicorum*, II, lect. 3, n. 6).

2. S. Thomas, *In Bætiū de Trinitate*, V. 1, c.—«Mathematica enim sunt omnino abstracta a materia sensibili secundum intellectum, quia materia sensibilis non includitur in intellectu mathematicorum, neque in universali neque in particulari:...». (*In VIII Physicorum*, *ibidem*). Autre texte important: «Dicit ergo primo quod hoc quod dictum est de diverso modo considerationis mathematici et physici, fiet manifestum si quis tentaverit dicere definitiones naturalium et mathematicorum, et accidentium eorum; quia mathematica, ut par et impar, et rectum et curvum, et numerus et linea et figura, definiuntur sine motu et materia; non autem caro et os et homo; sed horum definitio est sicut definitio simi, in cuius definitione ponitur subjectum sensibile, scilicet nasus; non autem sicut definitio curvi, in cuius definitione non ponitur aliquod subjectum sensibile. Et sic ex ipsis definitionibus naturalium et mathematicorum apparet quod supra dictum est de differentia mathematici et naturalis». (*Ibidem*, n. 7).

3. Il faut bien voir que ce principe de S. Thomas ne s'applique pas, par exemple, à la métaphysique, science pourtant plus abstraite encore que la mathématique. La raison en est que l'objet de la métaphysique fait abstraction de toute matière et selon l'être et selon l'intelligence, et son universalité est telle qu'elle transcende et déborde l'univers des choses naturelles. L'objet de la mathématique est, au contraire, abstrait de la quantité sensible elle-même sans en être séparé autrement que par l'intelligence, de sorte que son universalité ne s'étend pas au-delà de l'univers matériel.

4. «...quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis: unde principia mathematicæ sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso, ut patet in III Cœli. Et inde est, quod de rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur. Quædam enim sunt pure naturales, quæ considerant proprietates rerum naturalium inquantum hujusmodi, sicut physica, et agricultura, et hujusmodi. Quædam vero sunt pure mathematicæ, quæ determinant de quantitativibus absolute, ut geometria



Il suit de là que l'objet de la physique mathématique a ceci de tout à fait particulier qu'il n'est, comme tel, ni exclusivement physique ni exclusivement mathématique, mais constitue un objet intermédiaire entre l'objet de la physique et celui de la mathématique. Il tient à la fois des deux sans être l'un ou l'autre dans sa nature même d'objet. Tandis que la physique lui fournit son aspect matériel sensible, la mathématique lui fournit son aspect formel non sensible. En d'autres termes, l'objet de la physique mathématique est formé par l'*application* de l'objet de la mathématique à l'objet de la physique. Par exemple, dans l'hypothèse physico-mathématique de la propagation de la lumière en ligne droite, la ligne droite en question n'est pas la ligne sensible ni la ligne mathématique, mais la ligne sensible en tant même que revêtue de la ligne mathématique.

Or, une telle ligne, à la fois physique et mathématique, n'existe sûrement pas dans la nature. Elle n'existe pas non plus dans la raison par le seul moyen d'une abstraction quelconque (physique, mathématique ou métaphysique), mais elle existe dans la raison par le moyen d'une *composition* de la raison. En un mot, l'objet de la physique mathématique est un certain *composé accidentel* donc chacun des deux éléments composants, pris séparément, est le fruit d'une abstraction (physique pour l'élément matériel, mathématique pour l'élément formel); mais en tant même que composé, il est le résultat d'une composition postérieure de la raison, et son unité de *composé* lui vient de la raison composante, et non de la raison abstractive<sup>1</sup>. Donc, si chacun de ses éléments pris à part n'est pas purement et simplement donné *a priori* dans et par la raison, le composé, lui, en tant que tel, est l'œuvre de la raison; il est, par conséquent, *a priori* au sens kantien.

Il ne faudrait pas conclure de là que l'objet de la physique mathématique n'a qu'une unité purement accidentelle, car il n'y a pas de science de l'être par accident, «quia tale ens non constat unico genere nec unica definitione»<sup>2</sup>. Ce n'est pas le composé en question, et en tant que simple aggrégat d'un élément physique et d'un élément mathématique, qui est proprement et principalement ce que considère la science physico-mathématique. Celle-ci regarde l'élément *physique* ou naturel du dit composé, donc un

---

de magnitudine, arithmetica de numero. Quædam vero sunt *mediæ*, quæ principia mathematica ad res naturales *applicant*, ut musica et astrologia, quæ tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physici est quasi naturale: quod autem mathematici, quasi formale; sicut musica considerat sonos in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et sic est in aliis: et propter hoc demonstrat conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica: et ideo nihil prohibet si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractæ sunt». (*In Batium de Trinitate*, ibid., a. 3, ad 6m).—Aussi, *In VIII Physicorum*, loc. cit., n. 8; «Dicuntur autem scientiæ mediæ, quæ accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem; sicut perspectiva applicat ad lineam visualement ea quæ demonstrantur a geometria circa lineam abstractam; et harmonica, idest musica, applicat ad sonos ea quæ arithmeticus considerat circa proportionem numerorum; et astrologia considerationem geometriæ et arithmeticæ applicat ad cælum et ad partes ejus».

1. Par contre, le composé «animal raisonnable» est le fruit de la raison abstractive, non de la raison composante, et son unité est réelle, non de raison.

2. J. de S. Thomas, *Curs. phil., Logica*, II p., q. XXVI, a. 2, p. 797, édit. Reiser.



être *un par soi*; toutefois, à la différence de la physique proprement dite, elle ne le regarde pas d'une façon absolue, mais en tant qu'il *connote* l'élément mathématique et qu'il est *modifié et informé* par lui. «La géométrie, nous dit Aristote, étudie la ligne physique en tant qu'elle n'est pas physique à savoir, en tant qu'abstraite, et donc mathématique); au contraire, l'optique étudie la ligne mathématique, non en tant que mathématique, mais en tant que physique»<sup>1</sup>. Commentant ce passage d'Aristote, s. Thomas écrit: «Nam geometria considerat quidem de linea quæ habet esse in materia sensibili, quæ est linea naturalis: non tamen considerat de ea inquantum est in materia sensibili, secundum quod est naturalis, sed abstracte, ut dictum est. Sed perspectiva e converso accipit lineam abstractam secundum quod est in consideratione mathematici, et applicat eam ad materiam sensibilem; et sic determinat de ea non inquantum est mathematica, sed inquantum est physica»<sup>2</sup>. Enfin, J. de S. Thomas: «Respondetur ergo scientiam subalternatam non habere pro subjecto illud aggregatum, ut est ens per accidens, constitutum ex accidentali differentia et subjecto superioris scientiæ, sed respicit unum illorum per se, non tamen absolute, sed ut modificatum et connotatum per aliud. V. g. Perspectiva agit de visuali, quatenus modificatur et connotat lineam»<sup>3</sup>.

1. *Physique*, II, 2, 194 a 9-12.

2. S. Thomas, *In VIII Physicorum*, II, lect. III, n. 8.

3. Op. cit., p. 797 b 16-25.—La physique mathématique diffère donc de la physique tout court, et par son objet formel (ratio sub qua, à savoir l'évidence mathématique) et par son sujet formel (ratio quæ), car elle est subalternée à la mathématique non seulement en raison de l'évidence de ses principes, mais aussi en raison de son sujet (à la différence de la théologie qui, elle, est subalternée à la science des bienheureux en raison de l'évidence de ses principes seulement). C'est donc bien *spécifiquement* que la physique mathématique diffère de la physique, puisqu'aussi bien «diversa species scientiarum sumitur ex diversa abstractione seu modo cognoscendi et illuminandi objecta». (J. de S. Thomas, *Curs. phil., Phil. nat.*, I p., q. I, a. 2, p. 18, Reiser). C'est pourquoi Aristote et S. Thomas nous disent expressément qu'elle est *formellement* mathématique. Mais on aurait tort d'en conclure que la physique mathématique est pour autant *spécifiquement* mathématique, en ce sens qu'elle serait une *specie atomata* avec la science mathématique, car 'formel' et 'spécifique' ne sont pas identiques. Sans doute son objet formel est l'abstraction ou l'évidence mathématique, mais en tant seulement que *connotée et appliquée* à son sujet qui, lui, est naturel ou physique. Or, cette connotation et cette application des principes mathématiques à un sujet naturel font que ceux-ci sont par là même moins abstraits et perdent, en quelque sorte, de leur universalité. Aussi bien, ils ne sont plus spécificateurs au même degré que dans la science mathématique elle-même, tout en restant formellement mathématiques. C'est donc bien à proprement parler que la physique mathématique est dite *scientia media*, car elle tient le milieu entre la physique et la mathématique. Elle participe, à la fois de la physique et de la mathématique, mais pas sous le même rapport, étant formellement mathématique et matériellement physique. En d'autres termes, son abstraction est plus élevée que celle de la physique parce que mathématique, et moins élevée que celle de la mathématique pure parce que restreinte par celle de la physique. «Quod vero additur de Musica et aliis scientiis subalternis, respondetur in illis non esse duplicem abstractionem, sed unicam, quatenus principia superioris scientiæ ex applicatione ad talem materiam redduntur minus abstracta et consequenter pertinentia ad diversam speciem in genere scibilis, et illa abstractio, quam induunt in tali materia, unica est, et ideo tales scientiæ nec sunt pure mathematicæ nec philosophicæ, sed aliquid participant de utrisque, unica tamen abstractione, sicut medium unum existens dicitur participare ab extremis». (J. de S. Thomas, *Curs. phil., Logica*, II p., q. XXVII, a. I, p. 827 a 44.—b 12, Reiser).

Malgré tout, la physique mathématique n'en reste pas moins *principalement* physique: «Hujusmodi autem scientiæ, licet sint mediæ inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur his a Philosopho esse magis naturales quam mathematicæ, quia unumquodque denominatur et *speciem habet a termino*: unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedant, magis sunt naturales quam mathematicæ». (S. Thomas,

Voyons maintenant ce qu'est l'intuition sensible selon Kant, et quelle est la nature de son objet.

*Intuition*: Au début de sa *Critique* Kant nous dit que l'intuition est «le mode par lequel toute connaissance se rapporte à des objets, et que toute pensée prend pour les atteindre»<sup>1</sup>. Or, il n'y a pas d'intuition sans sensation, car toute intuition, du moins toute intuition humaine, présuppose un objet, lequel objet lui est fourni par la sensation. Pour Kant comme pour Aristote toute notre connaissance commence par les sens<sup>2</sup>. C'est dire que chez nous toute intuition est sensible ou empirique.

Ainsi donc, l'intuition kantienne comprend deux éléments: la sensibilité, qui est la capacité de l'esprit ou sujet connaissant de recevoir des objets; et la sensation, qui est l'impression que causent ces objets sur la sensibilité<sup>3</sup>.

*Intuition pure, formes à priori de la sensibilité*: Kant divise l'intuition sensible ou empirique en intuition pure et intuition non pure, ou empirique en un sens restreint. Il ne s'agit pas là de deux intuitions spécifiquement distinctes, mais de deux aspects de l'intuition sensible. L'intuition pure n'est autre que l'intuition sensible envisagée du côté de la sensibilité, abstraction faite de son aspect matériel, c'est-à-dire la sensation et tout ce qui relève de la sensation comme telle. Or, la sensibilité comprend certaines déterminations ou formes qui, parce qu'elles sont indépendantes de la sensation et antérieures à elle, sont dites formes *a priori*. «J'appelle pures

---

*In VIII Physicorum*, II, lect. III, n. 8). En effet, le terme, ou la fin, d'une science c'est son sujet formel ou *ratio quæ*, ce que la science en question considère et cherche à connaître. Or, nous avons vu que le sujet de la science physico-mathématique est composé d'un élément physique et d'un élément mathématique, et que c'est le premier qui est considéré *par soi*, alors que l'autre ne l'est que connotativement. C'est la *materia naturalis* que le physicien mathématicien veut connaître, et non pas le sujet de la mathématique. On pourra nous objecter que S. Thomas dit ailleurs (voir page 171) que les *scientiæ mediæ magis sunt affines mathematicis*, mais cela ne contredit pas ce qu'il affirme ici, à savoir, que ces mêmes *scientiæ mediæ* sont plus physiques que mathématiques. Dans le texte du *De Trinitate* il se place au point de vue de l'objet formel (*ratio sub qua*), alors que dans le présent texte des *Physiques* c'est au point de vue du sujet formel.

On voit tout de suite que la physique mathématique, tout en ayant pour terme le même sujet matériel que la physique, à savoir l'être matériel sensible, ne peut toutefois jamais l'atteindre en lui-même, parce qu'elle l'envisage à la lumière des principes mathématiques dont l'universalité n'est pas coextensive au tout de l'être naturel, mais seulement à l'être naturel en tant qu'il est quantitatif ou peut être ramené à la quantité. De sorte que l'être naturel constitue pour elle comme un terme dialectique qu'elle ne peut jamais atteindre, mais dont elle peut s'approcher davantage moyennant des procédés mathématiques de plus en plus élaborés. D'autre part, parce que la fin du savoir physico-mathématique est tout de même la nature sensible, le physicien mathématicien, à tendance mathématisante, pervertit sa science quand il se désintéresse des choses naturelles elles-mêmes pour se complaire, comme dans un terme, dans l'ordre et la beauté de son sujet formel, donc dans l'*aggregatum ut sic*, en tant que celui-ci est un composé accidentel et œuvre de sa raison, et pur substitut de la nature. C'est un artiste égaré ou frustré, et qui se sert de la nature comme d'une matière ouvrable. Ce faisant, il érige en fin ce qui est moyen seulement, et préfère contempler l'œuvre de sa raison plutôt que la nature, qui est l'œuvre de l'intelligence divine.

1. *Critique*, t. I, p. 61.

2. *Ibidem*, p. 300.

3. *Ibidem*, p. 61.



(dans le sens transcendantal) toutes représentations où l'on ne trouve rien qui se rapporte à la sensation. La forme pure des intuitions sensibles en général dans laquelle tout le divers des phénomènes est perçu par intuition sous certains rapports, est donc *a priori* dans l'esprit. Cette forme pure de la sensibilité peut encore être désignée sous le nom d'intuition pure. Ainsi, lorsque, dans la représentation d'un corps, je fais abstraction de ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la divisibilité, etc., ainsi que de ce qui revient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure. C'est là ce qui appartient à l'intuition pure, laquelle se trouve *a priori* dans l'esprit, simple forme de la sensibilité, indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation<sup>1</sup>. Ces formes *a priori* de la sensibilité sont l'Espace et le Temps.

*Phénomène*: Le phénomène est «l'objet indéterminé d'une intuition empirique ou sensible»<sup>2</sup>. De même que Kant distingue deux aspects dans l'intuition, de même il distingue deux aspects correspondants dans le phénomène. «Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle matière de ce phénomène; mais ce qui fait que le divers qu'il y a en lui est ordonné suivant certains rapports, je le nomme la forme du phénomène. Comme ce en quoi seul les sensations peuvent s'ordonner, ou ce qui seul leur permet de les ramener à une certaine forme, ne saurait être lui-même sensation, il suit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée qu'*a posteriori*, la forme en doit être *a priori* dans l'esprit, toute prête à s'appliquer à tous, et que, par conséquent, on doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation»<sup>3</sup>.

Au fond, la forme du phénomène et l'intuition pure ne sont qu'une seule et même chose, mais considérée sous deux angles différents. L'intuition pure, c'est la forme *a priori* en tant que détermination de la sensibilité; la forme du phénomène, c'est la même forme *a priori* de la sensibilité considérée par rapport aux diverses sensations qu'elle unifie et ordonne en s'y ajoutant<sup>4</sup>. Voilà pourquoi Kant nous dit que le phénomène est l'objet *indéterminé* de l'intuition empirique. Il est indéterminé en ce sens qu'il est général ou commun à toutes les sensations, matière du phénomène. Le phénomène est donc un tout artificiel, puisqu'aussi bien il n'existe comme tout que par l'application de la forme *a priori* de la sensibilité à l'objet de la sensation donné *a posteriori*. Le donné de la sensation n'est pas le phénomène, il n'en est que l'élément matériel; la forme *a priori* n'est pas non plus le phénomène, mais son élément formel seulement. Le phénomène, c'est le *composé* des deux, composé tout à fait accidentel et artificiel, puisque sa forme est tout à fait extrinsèque à sa matière, et que son être et son unité,

1. Ibidem, p. 62.

2. Ibidem, p. 61.

3. Ibidem, pp. 61-62.

4. La seule distinction que l'on peut admettre entre ces deux choses est de la nature de celle qui existe entre la forme du sceau dans le sceau, et cette même forme dans la cire.



en tant même que composé, lui viennent de l'application *ab extrinseco* de la forme *a priori* de la sensibilité au donné de la sensation.

Il est important de faire remarquer ici que l'intuition sensible, chez Kant, n'est pas une connaissance *sensible* à proprement parler, même s'il l'appelle sensible; elle est une connaissance de l'esprit ou de la pensée, comme il le dit lui-même dans les textes précités, c'est-à-dire, une connaissance de la raison. Elle est dite sensible à cause de sa dépendance de la sensation qui lui fournit l'élément matériel de son objet, le phénomène. Ce serait donc mal interpréter Kant que de faire de son phénomène une chose sensible, purement et simplement. Pris formellement et dans son unité propre, le phénomène est un objet de la raison, non de la sensation<sup>1</sup>.

*Phénomène kantien et objet de la physique mathématique*: En termes scolastiques, le phénomène kantien est donc un composé accidentel qui tient son être et son unité de la raison composante, tout comme l'objet de la physique mathématique. Mais ce n'est pas seulement en tant que composé accidentel dont l'unité en est une de raison qu'il ressemble à l'objet de la physique mathématique. Il lui ressemble encore dans ses éléments mêmes. En effet, son élément matériel est un donné sensible, objet de la physique, et son élément formel n'est autre que les concepts abstraits d'espace et de temps, objet de la mathématique. Car pour Kant, la mathématique pure porte sur les formes *a priori* de la sensibilité, espace et temps: la géométrie sur l'espace, l'arithmétique sur le temps<sup>2</sup>, et elle fait abstraction de la matière du phénomène ou donné sensible. Or, précisément, le phénomène est composé du donné sensible et des formes *a priori* de la sensibilité qui, selon lui, sont l'objet même de la mathématique pure. Le phénomène est donc bien conçu par lui sur le type de l'objet de la physique mathématique.

Aussi bien, Kant admet sans peine que les mathématiques sont applicables au physique, bien plus, le physique ne peut être connu qu'à travers les mathématiques: «...les suppositions de la géométrie ne sont pas des déterminations d'une simple création de notre fantaisie poétique, ne pouvant ainsi être rapportées avec certitude à des objets réels, mais elles sont nécessairement valables pour l'espace, et par suite pour tout ce qui peut se rencontrer dans l'espace, parce que l'espace n'est pas autre chose que la forme de tous les phénomènes extérieurs sous laquelle des objets des sens peuvent nous être donnés. La sensibilité sur la forme de laquelle se fonde la géométrie, est ce dont dépend la possibilité des phénomènes extérieurs; ceux-ci ne peuvent donc jamais renfermer autre chose que ce que la géométrie leur prescrit»<sup>3</sup>.

1. En cela Kant est tout à fait cartésien. Pour Descartes aussi c'est la pensée qui pense, veut et sent.

2. *Prolégomènes*, édit. citée, 1<sup>ère</sup> partie, pr. 10, pp. 44-45.—Ainsi donc, le temps et l'espace, chez Kant, se ramènent aux concepts abstraits de la quantité continue et de la quantité discrète.

3. *Ibidem*, pr. 13, rem. 1, pp. 49-50.

Pour conclure, puisque Kant fait reposer *toute* connaissance de la raison pure spéculative sur l'intuition sensible telle qu'il l'entend, il s'ensuit que la raison pure spéculative n'est capable que d'une connaissance physico-mathématique. Ne dit-il pas lui-même que « toute connaissance spéculative de la raison se réduit aux seuls objets de l'expérience », c'est-à-dire aux phénomènes ? Ainsi donc, le monde de la raison pure spéculative, selon lui, est le monde phénoménal, et ne peut jamais être autre chose qu'un monde phénoménal, c'est-à-dire, un monde physico-mathématique, où il ne peut y avoir place pour la physique, la métaphysique et la science morale. « Un des progrès les plus significatifs de la science récente, nous dit encore Eddington, est d'avoir établi nettement comme une réalité que la physique n'a affaire qu'à un monde d'ombres ». Or, la science de la *Critique de la raison pure* n'a affaire qu'à un monde de phénomènes.

EUGÈNE BABIN.

---

# La dialectique des limites comme critique de la raison \*

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν

Héraclite

Pour connaître distinctement les natures, il nous faut un nombre de «moyens de connaître», c'est-à-dire de concepts, d'espèces intelligibles, proportionnel à la multiplicité elle-même des natures. Le moyen d'atteindre le cercle est distinct du moyen d'atteindre le polygone. Il est vrai, cependant, que nous pouvons comprendre dans un concept unique des objets qui diffèrent par définition—mais cette sorte de réduction à l'unité ne va pas sans indétermination, sans confusion. Ainsi dans le genre commun figure nous n'atteignons pas le cercle ni le polygone quant à ce qui les constitue proprement tels.

Mais nous savons aussi que ce morcellement de nos concepts, cet éparpillement, tient foncièrement à la structure propre de notre intelligence et non à la nature des objets multiples en soi. Nos moyens de connaître sont au plus bas degré de l'universalité intensive.

...Summum autem hujus universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coæquata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim *animalis*, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem *hominis*, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem *animalis* non cognoscit *rationale*, et per consequens nec *hominem*, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura representanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contracciori, secundum ordinem substantiarum prædictarum.<sup>1</sup>

Ajoutons que nos espèces intelligibles les plus distinctes sont tellement pauvres qu'il nous faut un retour au sens pour atteindre le singulier.

\*Communication préparée pour le Congrès international de philosophie de Haïti, septembre 1944.

1. *II Contra Gentes*, c. 98. Voir aussi *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2; *De Verit.*, q. 8, a. 10; *I Contra Gentes*, c. 50-4; *Ia*, q. 14, a. 6; q. 55, a. 3; *In de Causis*, lect. 10.



...Intelligentiæ superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formæ adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat<sup>1</sup>.

Notre connaissance intellectuelle étant abstraitive, nous savons que nous ne pourrions avoir de science purement naturelle qui serait à la fois spéculative et pratique. L'universel de la science spéculative et le singulier du faire et de l'agir se trouvent, pour nous, dans des directions contraires. Il est donc, sous ce rapport aussi, une finitude tout à fait caractéristique de la raison humaine.

Ces limitations, nous les savons, avons-nous dit. Notre intelligence surmonte donc, d'une certaine manière, sa propre finitude. Elle sait que, notre connaissance étant originativement et résolutivement empirique<sup>2</sup>, elle est au plus bas degré de l'universalité; elle sait que ses concepts sont toujours inférieurs aux objets<sup>3</sup>; elle sait qu'elle impose, même aux objets qui lui sont le plus proportionnés, des limitations qui proviennent de notre manière à nous de connaître. Sans doute cette limitation n'est-elle pas celle que nous impose l'idéalisme mathématisant, mais il faut reconnaître qu'elle affecte la structure même de tout notre univers intelligible.

Notons aussi qu'il n'y a pas que la connaissance confuse au principe de notre apprentissage<sup>4</sup>. Plus profondément il en est une commune à toute intelligence finie, et permanente. Plus cette intelligence s'élève au-dessus de la multiplicité des espèces intelligibles qui représentent le plus distinctement ses objets, plus elle s'éloigne de la distinction et se retire dans une certaine indétermination. La confusion de la connaissance par des moyens moins nombreux met à jour la limitation des moyens plus distincts.

Cette distinction limitative qui caractérise l'intelligence finie est aussi la raison de la nature volage de ses actes de pensée. Car la considération actuelle et distincte de la totalité de son univers intelligible ne peut s'ac-

1. *Quodl.* VII, a. 3, c.

2 ... Quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in III Cœli et Mundi, quod complementum artis et naturæ est res sensibilis et visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in VI Ethic. (cap. viii in fin.), quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum; extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis.—*De Verit.*, q. 12, a. 3, ad 2.

3. «... In esse intentionali semper est inferius, licet aliunde in ratione spiritualis entitatis possit aliquando conceptus superare obiectum. Et quando dicimus obiectum esse principalius et perfectius, loquimur de obiecto primario et formali conceptus; nam obiectum materiale et secundarium habet se accessorie, nec est necesse quod sit perfectius, cum pro illo non directe et per se substituat conceptus.» Jean de Saint Thomas, *Cursus philosophicus*, édit. Reiser, t.I., p. 696a4-14.

4. In I *Physic.*, lect. 1; Ia, q. 85, a. 3.

complir que par des actes qui se succèdent selon l'*avant* et l'*après* de la durée. Allant d'une pensée à l'autre, toute intelligence créée fabrique du temps<sup>1</sup>. Cette dispersion dans la durée successive est un reflet de l'extranéité et de l'irréductibilité des espèces dans le trésor de l'intelligence. Bref, l'intelligence finie, procédant selon son mode propre, ne peut vivre la plénitude de son univers intelligible que dans un temps discret constitué par la succession des actes de pensée.

Si la durée successive trouve sa cause dans l'imperfection de l'intelligence qui connaît par des moyens multiples, elle est aussi le signe de la liberté de l'intelligence—elle est libre des espèces déterminées et limitées. Allant d'une espèce à l'autre, grâce à ce mouvement<sup>2</sup>, l'intelligence peut convertir et rétablir en une unité au moins dynamique la multiplicité de ses espèces isolées. Cette unité dynamique lui fournit comme un substitut de la vue simultanée de la totalité de son univers intelligible.

\* \* \*

Un fait incontestable, c'est que notre intelligence tend naturellement à voir les natures comme limites les unes des autres. Elle y parvient le plus aisément en mathématiques. Nous ne nous bornons pas à voir les éléments point, ligne, surface, volume, dans leur nature absolue et irréductible. Nous croyons les mieux saisir lorsque, en outre, nous pouvons les définir comme limites; lorsque, sachant fort bien que nous n'y pourrions jamais atteindre sans contradiction, nous procédons quand même résolument *comme si* nous voulions en quelque sorte engendrer ces éléments les uns des autres quant à leur nature propre et abstraite.

Ce modèle mathématique peut, dans une certaine mesure, s'étendre aux natures physiques partout où nous pouvons concevoir, ou artificieusement interpoler un ordre comparable, sous quelque rapport, à celui des séries infinies et convergentes. C'est ainsi que nous pouvons en quelque sorte faire surgir la raison d'une dégradation d'*intellectus*. En somme, tout le *De divinis nominibus* est à base de cette méthode. Cette œuvre en particulier présente des difficultés insurmontables dès lors qu'on veut l'interpréter en un sens directement réel. Pour légitimer pareille interprétation il faudrait, du reste, ignorer les multiples avertissements de l'auteur.

Nous définissons le cercle comme la limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés croissent indéfiniment en nombre. Nous tentons ainsi de voir le cercle, quant à cela même qui le distingue du polygone, par le moyen de la similitude intelligible du polygone. Grâce au mouvement imprimé aux natures, nous nous efforçons de contourner la structure divisive de notre intelligence. Est-ce dire, toutefois, que la connaissance des êtres

1. *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 4; *In III*, d. 14, a. 2, qa. 4; *De Verit.*, q. 8, a. 14; *Quodl.* VII, a. 2; *I Contra Gentes*, c. 55; *Ia*, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; q. 85, a. 4.

2. Puisqu'il s'agit ici d'une succession d'actes, nous n'entendons pas le terme de mouvement au sens le plus strict d'*actus entis in potentia in quantum hujusmodi*.

dans leur nature absolue est, comme telle, imparfaite? que ces natures sont radicalement identiques? que leurs différences ne sont que des modes phénoménaux? que leur diversité n'est que le miroitement d'une seule nature trop riche dans son identité pour être dite tout d'une fois par une intelligence fragmentaire? Ce serait là ruiner l'intelligence et son objet. L'identité des natures différentes ne pourrait être le but de cette réduction tentative, car si, par impossible, l'intelligence pût atteindre ce terme dont elle paraît s'approcher toujours davantage, l'effort de l'intelligence serait, à ce terme, frustré par la destruction mutuelle des natures qu'elle voulait pénétrer plus profondément dans leur distinction même. Si, par impossible, elle pouvait atteindre le point limite de la ligne ou le cercle limite du polygone, elle serait en face d'un inétendu étendu ou d'une figure d'un côté à plusieurs côtés.

Cet effort de l'intelligence vers l'unification n'est, au fond, qu'une tentative de réduire la multiplicité, non pas des natures conçues, mais de nos moyens de connaître. Et cela dans ce but unique: parvenir à une vue supérieure, plus une, par conséquent, plus pénétrante de la diversité de ces natures; tendre vers cette unité et cette pénétration que la simple coordination, si parfaite soit-elle, ne saurait jamais nous donner. Cette vue n'est elle-même, en un sens, qu'une limite dont on ne cesse de pouvoir s'approcher mais sans jamais l'atteindre vraiment. Ce que nous pouvons faire en ce sens n'est que l'ombre d'un mode de connaître, pour le moins, surhumain. La vue à laquelle nous pouvons parvenir se borne à n'être que tendance, effort, entreprise d'assimilation. Encore une fois, elle n'est qu'une ombre, mais elle est *vraiment* une ombre de l'intelligence proprement dite.

Dans la mesure où les objets connus de nous sont dans un entendement fini, nos concepts constituent une structure *apriori* qui nous retient en deçà des objets en soi. Par objet en soi, nous entendons ici l'objet tel que connu par l'intelligence divine. Mais, encore une fois, nous savons, d'une certaine manière, cette limitation. Dans la mesure où elle connaît cette limitation, l'intelligence domine sa structure *apriori*, cependant que le jugement qu'elle porte sur elle-même demeure critique purement extrinsèque et négative qui ne fait que prononcer son insuffisance. Par contre, usant de la méthode des limites, la raison tend à surmonter la division de notre connaissance, à dépasser la finitude de nos concepts toujours inférieurs aux objets, et tout ce que cette finitude entraîne de composition dans notre jugement et de discours formel dans notre science; notre intelligence se trouve à instituer une critique positive et constructive de ses propres limitations. Elle tend, en quelque sorte, à réprimer la raison, c'est-à-dire qu'elle tend vers la condition d'intelligence proprement dite<sup>1</sup>. Ce qui caractérise la raison c'est la diffusion sur les objets: c'est le besoin du discours formel pour atteindre à leur coordination scientifique. Elle n'imité donc l'intelligence que d'une manière très détournée; elle ne surmonte pas, pas même de façon tentative, la division de nos concepts. Par contre, dans son mouvement critique vers une limite, notre intelligence tend vers l'universalité des intelligences

1. *De Verit.*, q. 15, a. 1, c.; *In de Trinitate*, q. 6, a. 1, ad 3am.



proprement dites; elle s'efforce de se rendre semblable, autant que possible, à l'intellect déiforme de la substance séparée<sup>1</sup>, voire, d'imiter à sa façon la Sagesse suprême qui, dans une espèce intelligible unique, contient la plénitude de toute connaissance intellectuelle.

\* \* \*

Le mouvement et l'infini qui sous-tendent ce mode de connaître ne sont pas considérés comme objets, comme natures, en soi très obscurs du reste; même la succession d'actes distincts comporte obscurité. Nous usons du mouvement et de l'infini comme de purs moyens. C'est par eux que l'intelligence tente de faire le pont entre les natures, ou, plus exactement et plus profondément, d'abolir la division qui affaiblit nos moyens de connaître. Nous accordons ainsi au mouvement et à l'infini en cause, une puissance qui transcende, en quelque sorte, notre entendement fini, une puissance de dissolution de nos concepts et d'unification tentative plus profonde. On remarquera toutefois que cette puissance est, radicalement, celle de l'intelligence elle-même usant de ces moyens.

Manifestement, le mouvement que nous imprimons ainsi aux natures, le dynamisme qui les pousse, non seulement à s'emboîter les unes dans les autres, mais, malgré leurs différences et leur immobilité, à converger toutes vers l'identité, ne sont que mouvement et dynamisme dialectiques, produits par la raison et fondés, non pas sur les objets en soi, mais sur l'objet dans son «esse cognitum». De même l'infini en cause n'est considéré que dans son rapport à une limite que seule la raison peut envisager comme telle.

La projection mobile dans les natures n'est donc qu'une ombre de la convergence intérieure de nos concepts: ceux-ci, sous l'attraction de l'un infiniment au-dessus du concept d'être, de l'un de la Sagesse exemplaire, tendent, moyennant l'infini et le mouvement de la raison, à se fusionner en moyens de connaître plus simples et d'une universalité plus intensive. Nous tendons ainsi à supprimer les écarts qui séparent nos concepts, à rayer leur irrationnelle hétérogénéité, afin de saisir plus profondément et d'une façon supérieure l'hétérogénéité rationnelle des objets, des natures.

Comment l'interpolation de l'infini peut-elle servir la raison dans sa tendance vers une plus parfaite rationalisation—vers l'*intellectus*? C'est que la raison peut en user pour essayer de remplir les écarts, de faire dense la distance qui sépare les concepts. Grâce à cette densité (qui n'est jamais donnée qu'en puissance, qui n'est jamais actuelle) l'intelligence tente de passer d'un objet à l'autre sans changer de concept; elle essaie de voir le divers dans le même. Elle s'efforce de passer de *un* à *deux* en interpolant toutes les séries convergentes qu'elle y peut concevoir; elle tend ainsi vers une parfaite continuité de *un* à *deux*, vers ce «continuum cujus partes ad unum terminum communem copulantur». Mais, si cette tentative pouvait aboutir, l'intelligence se heurterait à la contradiction: à l'identité de *un*

1. «...Ratione cujus (angelos) intellectum deiformem habere dicuntur». *Ibid.*

et de deux; ou encore, elle aurait converti l'hétérogénéité rationnelle des natures à l'homogénéité irrationnelle du continu. De cette manière, le rationnel *en soi* serait rationalisé *pour nous* par une réduction à l'irrationnel en soi<sup>1</sup>.

\* \* \*

Tâchons de voir maintenant la liberté vers laquelle tend l'intelligence par l'application de la méthode des limites. Grâce à sa capacité de réfléchir sur elle-même notre intelligence peut multiplier les relations intelligibles à l'infini.

... In nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit<sup>2</sup>.

L'intelligence peut user de n'importe quel objet pour produire cette multiplicité. Elle peut même se centrer sur son acte d'intelliger, édifiant sur lui une infinité d'intellections d'intellection. L'infini en cause est un infini purement rationnel: l'intelligence s'ouvre sur lui par la libre multiplication de ses actes. C'est à elle-même qu'elle doit cette faculté de dédoublement du même à l'infini. Le cas du jugement d'identité est significatif.

... Non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus autem est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie. Si enim identitatis relatio esset res aliqua præter illud quod dicitur idem, res etiam, quæ relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, quæ sibi esset idem, et sic in infinitum. Non est autem possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quæ sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum<sup>3</sup>.

---

1. Chez Emile Meyerson, comme chez Parménide et Anaxagore, le problème de l'un et du multiple noétiques et le problème de l'un et du multiple naturels sont confondus. Ils ne distinguent pas le plus connaissable pour nous du plus connaissable en soi (Aristote, *I Physic.*, c. 1), la rationalité en soi de la rationalité pour nous. Meyerson, si je l'ai bien compris, ne distinguait pas la réduction du singulier à l'universel, la coordination des lois dans des principes toujours plus universels, les rapports de causalité, la connexion des raisons (au sens de *rationes*) qui fait l'objet de la science, de la réduction de ce multiple qui provient de la nature empirique de notre connaissance. Les éléments «irrationnels» qui résistent à notre effort d'identification ne sont autre chose que les distinctions de l'hétérogénéité des objets, donc de ce qu'il y a de plus rationnel dans le monde. Cette rationalité même est relativement irrationnelle, elle est irrationnelle *pour nous*, comme le plus connaissable en soi est le moins connaissable pour nous. Meyerson a raison de dire que s'il n'existait pas ces trous irrationnels dans le monde—et on peut en dire autant de l'univers mathématique—toute notre connaissance ne serait qu'une immense tautologie; toute la mathématique, les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne seraient, comme disait Poincaré, que des manières détournées de dire que A est A. L'œuvre de Meyerson n'en reste pas moins une des contributions modernes les plus importantes, sinon la plus importante, à la philosophie des sciences.

2. *Ia*, q. 28, a. 4, ad 2.

3. *In V Metaph.*, lect. 11, n. 912.

Dans la proposition *A est A*, le sujet et le prédicat sont rationnellement autres. L'intelligence se fait ainsi du multiple, de l'extériorité, de l'altérité, avec du même. La relation d'identité de *A* à *A* peut être rapportée à elle-même à l'infini<sup>1</sup>. Ce faisant, elle produit un ordre de temps et de position purement rationnels. Elle peut comparer ces relations entre elles, faisant ainsi surgir toutes les espèces de relations: d'égalité, de similitude, de priorité, etc., ainsi que les contraires de celles-ci, toutes purement rationnelles. Remarquons qu'à travers cette prolifération, c'est toujours le même objet en soi que nous promenons; c'est son identité qui assure la pureté rationnelle au réseau en cause. C'est le même *A* en soi que nous rencontrons en tout point du système. Entre deux termes choisis, si voisins soient-ils, on peut intercaler autant de relations-termes et rendre le système aussi dense que l'on veut. Dans toute cette prolifération, si variée soit-elle, l'objet en soi n'est jamais séparé de lui-même. N'importe quel terme du système est susceptible d'une prolifération identique à celle de n'importe quel autre. Chacun des termes de l'ensemble peut s'élaborer en un ensemble en tout point identique à celui dont il fait partie. Ce qui se dit du tout peut donc se dire, à son tour, de n'importe quelle partie. Dans chaque membre de l'ensemble nous pouvons rejoindre le même ensemble, etc.

Parce que dans cette construction d'univers purement rationnelle l'intelligence ne dépend que d'un objet qu'elle se donne à elle-même; qu'elle édifie tout le réseau par une pure reprise du même, dont elle est elle-même la cause; qu'elle n'y dépend d'aucune pluralité donnée, d'aucune altérité en soi ni d'aucune relation réelle; qu'elle n'a jamais affaire à du nouveau qu'elle n'aurait pas elle-même produit; qu'elle peut rejoindre le système tout entier dans le même; qu'elle est elle-même principe et auteur de cet univers, on peut dire que l'intelligence s'y trouve entièrement chez elle, qu'elle y est très libre. La réflexion de l'intelligence sur elle-même étant une sorte d'identité vécue, l'univers en cause est comme une projection de cette présence de l'intelligence à elle-même.

Dans la méthode des limites, c'est par une semblable construction libre que l'intelligence veut devancer l'hétérogénéité des natures donnée. Cette hétérogénéité est envisagée comme une matière à rationaliser par l'application de la forme—l'univers purement rationnel—que nous avons décrite. La rationalisation consistera à fabriquer le divers formel avec du même. Elle n'utilisera que d'objets qu'elle aura elle-même produits par le même acte. C'est par une pure répétition de la même opération que la série  $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots$  conduit vers 2, et que nous tenterons de combler à leur tour les écarts laissés par les nombres commensurables avec les incommensurables<sup>2</sup>. L'intelligence se sert ainsi de son identité vécue pour franchir les abîmes qui séparent les objets formellement distincts, ou, plus exactement, pour surmonter la division de ses moyens de connaître. Elle essaie

1. Sur l'expression «à l'infini», voir Cajetan, *Ia*, q. 25, a. 6, n. 6.

2. Le nombre 2 en cause est manifestement le nombre prédicamental *un* deux, et non pas le nombre nombrant ou abstrait *deux* uns.



de tout voir sans changer de concept. Ne voilà-t-il pas l'idéal de la rigueur mathématique qu'on poursuit en voulant «démontrer» que 2 et 2 font 4?

Il y a le fait de la multiplicité de nos moyens de connaître, de la succession où nous devons nous engager pour les considérer actuellement, du temps que nous fabriquons en faisant le tour de notre univers intelligible. Pour nous soustraire à ces *nécessités*, à cette dispersion, nous recourons à des moyens singulièrement paradoxaux. Nous usons de la division pour vaincre la division, de la plurification pour vaincre le multiple; nous nous engageons dans le mouvement et nous projetons du temps, mais ce sont cette fois autant de choses que l'intelligence a produites par la fixation du même où elle ne cesse de se trouver chez elle dans l'identité vécue. Cependant, il reste toujours cet infini que notre intelligence peut nommer, qu'elle peut définir, mais qu'elle ne peut parcourir parce qu'il n'est pas là pour être parcouru<sup>1</sup>. Il n'y a, en somme, que le fait de n'être qu'humaine ou de n'être pas divine, qui l'empêche d'atteindre au terme qu'elle poursuit en tendant vers la limite!

\* \* \*

Poincaré a fort bien défini le but de cette méthode pour ce qui regarde la mathématique. Dans *La science et l'hypothèse*, il en a dit la racine. «Pourquoi donc ce jugement s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience».

Cette méthode ne peut pas s'appliquer directement à la quantité virtuelle. Ce fut l'erreur mathématiciste de Nicolas de Cuse. On peut comparer son emploi légitime en philosophie à l'usage que nous faisons du concept de mouvement appliqué à Dieu dans le *De divinis nominibus*<sup>2</sup>. On remarquera aussi que cette méthode présuppose la connaissance distincte selon le mode naturel de connaître. J'entends *mode naturel* en tant qu'opposé à *logique* ou *dialectique*.

L'excellence de ce mode de connaître, voire sa nécessité pour qui tend vers une vue sapientiale plus profonde des choses, est indiscutable. Mais n'infère-t-il pas qu'il y a chez l'homme purement homme un mode de connaître supérieur à la métaphysique? Il est vrai qu'il tend à réduire à l'unité absolue le pluralisme de l'être objet de la métaphysique, qu'il tend à dissiper tout ce qui demeure en lui d'indéterminé<sup>3</sup>, mais ce mode dialectique ne sort jamais effectivement des limites de l'objet métaphysique. C'est toujours, en dernière instance, la métaphysique qui fait la critique transcendante de notre mode de connaître, c'est la sagesse métaphysique qui use

1. *IIIa*, q. 10, a. 3.

2. Chapitre IX. Voir surtout le commentaire de s. Thomas, lect. 4.

3. Jean de S. Thomas, *Curs. phil.*, pp. 499a 37-500a47.

de cette dialectique pour se juger elle-même d'une manière plus radicale, pour vivre d'une manière à la fois plus critique et vraiment constructive, sa distance de la Sagesse première. La tendance à connaître, autant qu'il est humainement possible, le principe divin de son sujet, oblige la métaphysique à user de ce mode dialectique. Elle ne serait pas sagesse si elle ne cherchait pas à être toujours davantage théologie, ni à revêtir un mode aussi divin que possible à l'homme.

La méthode de Hegel—«la force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister»—est-elle autre chose que ce mode dialectique de connaître abusivement porté à sa limite? Et quand il l'identifie à «la tendance de la raison à se retrouver, à se reconnaître elle-même en toute chose», ne s'agit-il pas plus exactement de la tendance en vertu de laquelle l'intelligence cherche à dévorer ses concepts qui entravent son élan vers une intuition plus intensive, à rejoindre effectivement ce qu'il y a de plus divin en elle, à vivre plus conformément à ses principes<sup>1</sup>, plus conformément à cette intelligence dont naturellement elle se souvient?

CHARLES DE KONINCK.

---

1. Substantiis autem separatis, quæ sunt principia intellectus humani, et ad quæ intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non conjungitur homo nisi per intellectum. *In I Metaph.*, lect. 1.

## QUODLIBETA

Nous publierons sous cette rubrique les questions qui nous auront été faites par écrit et nous tâcherons d'y répondre. Toute lettre doit être signée, portant l'adresse de l'expéditeur. Les lettres anonymes ne seront pas lues. Le nom de l'expéditeur sera publié, à moins qu'il ne demande expressément le contraire.

### I. Chance and Fortune

December 13, 1944.

My Dear Mr. De Koninck:

In connection with some research I am doing on Saint Thomas' Theory of chance, I have been studying your articles, «Réflexions sur le Problème de l'Indéterminisme,» in the *Revue Thomiste*, 1937. On page 243, you quote the following statement of Saint Thomas: «Et sic possumus accipere aliam differentiam inter casum et fortunam, quod eorum quæ sunt a casu, causa est intrinseca, sicut eorum quæ sunt a natura; eorum vero quæ sunt a fortuna, causa est extrinseca, sicut eorum quæ sunt a proposito.» (Commentary on II Physics, Lect. X, a. 10). Because you emphasize the underlined words, I am hoping that you may have an explanation for a difficulty I have found in this tenth lecture of Saint Thomas.

In paragraph 8, Saint Thomas writes: «Deinde cum dicit: *Quare manifestum est*, etc., concludit ex præmissis quod in iis quæ simpliciter fiunt propter aliquid, quando non fiunt causa eius quod accidit, sed fiunt causa alicuius extrinseci, tunc dicimus quod fiunt a casu. Sed a fortuna dicimus illa fieri tantum de numero eorum quæ fiunt a casu, quæcumque accidunt in habentibus propositum.» Here Saint Thomas says that events happening «a casu» have an extrinsic cause. However, in paragraph 10, as we have just seen, he seems to contradict this. My attempt at an explanation is as follows:

*Casus* has a generic meaning which includes *fortune* and a specific meaning which signifies something different from *fortune*. Saint Thomas says, «omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur.»

According to Aristotle, *casus* in its specific sense is divided into:

- 1) events of which the cause is external, that is, those results which can be traced to nothing in the nature itself of the thing to which the chance events happen. Aristotle gives two examples:
  - a) a tripod falls so as to form a seat. (If a cube fell, it would, according to its nature, have to form a seat.)
  - b) a horse saves itself by turning off on a certain road.



- 2) events of which the cause is internal. Aristotle gives no example. (Ross maintains that Aristotle does not mean monstrous births because they are not «end-like» results.—*Aristotle's Physics* by W. D. Ross, page 524—However, Saint Thomas gives a monstrous birth as an example.)

Both Aristotle and Saint Thomas agree that *fortuna* is used properly of those only who act voluntarily.

Do you think it is possible that in paragraph 8 Saint Thomas merely summarizes Aristotle's teaching, using *casus* in its generic sense, while in paragraph 10, he uses the term *casus* in the second of its two specific meanings only? Perhaps Saint Thomas was not interested in events that happen *a casu* in the first specific meaning of *casus*, that is, in the chance happenings of inanimate objects, of beasts, and of infants.

Very Sincerely Yours,

.....

December 18, 1944.

Dear...

If you deem it necessary, I will write a detailed commentary on the two texts you refer to, but it is quite probable that your difficulties can be solved by carefully reading these texts in the light of what had been previously established concerning chance and fortune. So, for the present, I will confine myself to writing out at length what St. Thomas states briefly in nn.8 and 10 of lesson 10. From the grammatical point of view my «explanation» will be atrociously involved, but this difficulty can easily be overcome by reading it over a couple of times.

(8) From what has been previously shown [and mindful of the fact that, as has been stated in n.2 of this lesson and shown in n.7, «*casus est in plus quam fortuna*», so that, provided we retain the generic imposition of the term chance, we may say that all that comes about by fortune comes about by chance, but not the converse] we may infer that whenever, in those things which come about [think of Socrates going to the market] for the sake of an end intended [to buy cabbage] by the agent [whether the agent be nature or intellect and will does not matter at the present], an end other than the end intended is actually achieved [the collection of a debt, either plus or without the cabbage] by those very things brought about for the sake of the end intended [i.e. by Socrates' going to the market to buy cabbage], we see that these very things were also, although unintentionally, being brought about for the sake of [causá] the unintended end [they led to the collection of the debt as well as to the cabbage. Remember what has been shown in lesson 8, n.9: in chance, an end is attained without being intended, so that it 'might' have been the end intended]\*; this unintended end [the collection of the debt]

---

\*How does misfortune, either proper or metaphorical, fit in with this idea, since one would not pursue what comes about by misfortune? The answer is that what happens by misfortune is reducible to an end.

is of course extrinsic to the intended end (*the cabbage*), just as it is extrinsic to the intention of the agent [*Socrates' determination to have cabbage*] and extrinsic to those things which actually attained this end, since they were not intentionally brought about for the sake of this end [*the going to the market is intrinsically ordered to the cabbage; the going to the market for the sake of collecting a debt is, in the present case, extrinsic to the former, so that the same «going» has two aspects*]; whenever this occurs we say that those things which come about for the sake of an end not intended [*in the present example: Socrates' going to the market to collect a debt*], came about for this end by chance. However, we cannot attribute to fortune all those things which come about in such a way [*for, as we have seen in the immediately preceding n.7, they sometimes occur in things acting by nature alone*]: among the number of things which come about for some end by chance [*taken here as a genus*], we attribute to fortune only those which occur to agents endowed with wilful design.

(10) We have so far distinguished chance and fortune as genus and species, but the difference is the greatest when we consider chance in those things which come about, not by an intellectual agent, but by nature as opposed to intellect [*that is by an intrinsic principle as opposed to an extrinsic one; see lesson 1 of this book, nn.2 and 5 as well as n.4 of the present lesson*], for this kind of chance is distinguished from fortune as one species of chance [*i.e. as one species of the genus chance*] from another species of chance [*so that in this consideration, chance and fortune divide the genus chance, they have their own difference with respect to the same genus, they are the extremes of the same genus*]. For when in the operations of nature [*all that brings about Socrates*] something is brought about other than what was intended by nature in her operations or not in conformity with what was intended [*as when a sixth finger is produced*] we do not attribute this to fortune as if the acting cause were an intellectual agent [*for Socrates is not generated by intellectual action and wilful action as such but by nature*] [*it is true that the sixth finger might be called a misfortune for Socrates, as may be gathered from n.5 of this lesson*], but we attribute it to that which is pure chance, that is, chance without being fortune, chance as specifically distinct from fortune [*just as what is 'only' animal is distinct from man, not merely as animal, but as irrational, as brute*]. And thus we can see another difference between chance and fortune when taking them as species of the same genus: the cause [*and by cause we mean, this time, the cause which efficiently brings about the casual effect, as will be brought out more clearly in the following n.11 and not, as in n.8, the cause for the sake of which; note the difference between «causa alicujus extrinseci» and «causa aliqua extrinseca»*] of those things which are by pure chance [*that is chance as a species distinct from fortune*] is an intrinsic cause just as the cause of those things which come about by nature. [*For, if nature, as opposed to art, say, is an intrinsic cause and, if those things which come about by pure chance, come about by the operations of nature although they are not intended by nature in these operations, then chance too is an intrinsic cause, notwithstanding the fact that the casual cause considered as such is formally distinct from nature operating formally as*

*nature, that is, as a determinate and finite cause acting for an end intended by determinate operations*]. On the other hand, the cause of those things which are by fortune is an extrinsic cause just as the cause of those things which come from wilful design. [*For, if the intellect and will are extrinsic principles of the work, and if the things that actually come about by fortune, come about by the operations of the intellectual agent as voluntary agent, then, what is actually achieved in these voluntary operations without having been intended, will be said to come from an extrinsic cause of the effects which come from it both as from a «causa finita et determinata» and as from a «causa infinita et indeterminata»*].

Efficient and final causality are diffinitive parts of chance and fortune. Fortune is «*causa per accidens*, i.e. *infinita et indeterminata* [quæ reducitur ad genus causæ moventis], in his quæ fiunt secundum propositum propter finem in minori parte»; pure chance is «*causa per accidens* in his quæ fiunt secundum naturam propter finem in minori parte». The final cause insinuated by either of the definitions, as conjoined to or taking the place of, the final cause mentioned, is an extrinsic one, not in the ordinary sense where the final cause, as opposed to the formal and material cause, is extrinsic, but extrinsic in the sense I explained in the expansion of n.8. However, the cause which is reduced to the genus of moving cause is extrinsic in the case of fortune, because fortune is the intellectual agent; it is intrinsic in the case of pure chance, because this species of chance is nature as productive of effects not intended—having nevertheless the nature of an end—and rare.

Now as to what you say further on in your letter: «According to Aristotle...», I think that from the very definition of pure chance and from what I have added may be seen that the division you suggest is not called for at this point. The kind of external and internal cause involved in chance events, which you indirectly refer to, does not concern pure chance as such. See on this point St. Thomas, II Contra Gentes, c. 30: «Tertio vero est... etc». Cajetan's commentary on the Ia Pars, q. 115, a. 6 will be extremely helpful.

I have some difficulty in seeing just how you understand the examples you refer to. But here is, I think, how they should be understood. When the three-legged stool falls, it is most unusual for it to fall back on its three legs so that it is in the right position to be sat upon. Now when this happens, we cannot say that it fell back on its three legs *for the sake of being in the right position to be sat upon*, as if the right position were the intended end of the fall. When this does happen as the result of the fall of a tripod, we attribute it to chance. As in all cases of chance, we must consider finality. Most authors go completely off on this point.—The «Case of the falling cube» is indeed quite different. Unlike a stool, the cube is not necessarily made to serve as a seat. However, even if it were, the case would still be different, since falling in the right position could not be due to chance: chance would have no chance! But even here you could not say that it fell as it did for the purpose of being sat upon. We're getting into a quagmire (where our cube might fall in a most unsuitable position!) and had better get back to a more sedate question.



When you say that «If a cube fell, it would, according to its nature, have to form a seat», I wonder if you are establishing any intimate connection between this «nature» and «nature» as it should be understood when we speak of chance. Nature may be taken in many ways. (Metaph. V, c. 4, lesson 5). Nature as understood in this Book II and defined in the first lesson, is only one meaning of the term, but it is the one we should understand when speaking of chance: «principium et causa motus et quietis...» as well as «ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus qua ipsæ res moventur ad finem determinatum». (Lesson 14, n.8). It is a kind of Ersatz-reason in things so that, having no intellect proper, they may still act for a determinate end. It would not, therefore, be enough to understand nature here as we take it when speaking of the nature of a circle, or even as when speaking of the nature of man, meaning thereby the what-it-is signified by the definition. (This does raise a difficulty concerning the cubic seat and even more so concerning the tripod since both are artificial things. But I'll not go into that unless you want me to.)

From what I have said in my expansion of nn.8 and 10 of lesson 10, you see that the tripod and the horse are examples of pure chance events, whose cause is therefore intrinsic. St. Thomas mentions another instance, an instance which already had raised doubts in St. Albert who says, at this point: «Ego tamen in isto exemplo non multum video proprie esse casum, nisi large sumatur; et ideo etiam ipse Aristoteles talia etiam nata in libro de *Animalibus* vocat occasio nata et non casualiter nata. Casus enim est causa per accidens. Occasio enim minus dicit quam causam, et est, ut diximus, quando propter aliquod accidens aliquid causatur, sicut in moribus dicimus aliquem dare occasionem quando innuit vel negligit aliquid propter quod aliquis damnificatur». (II Phys., Tract. II, c. 17, c.f.)

The example in St. Thomas is therefore a difficult one, but it is not erroneous since, if we go back not merely to the determinately knowable reasons for monstrosity, but back to the first cause in nature of these very reasons, we can apply the definition of pure chance.

When you say «Both Aristotle and Saint Thomas...» you are right as far as the present treatise is concerned. But the term fortune is not always taken for the species. Just as in the Physics the denomination of the genus is taken from the species which concerns the natural philosopher, so in the Ethics the denomination of the same genus is taken from the species which concerns human actions». «...Fortuna,...quæ est causa per accidens, præter intentionem agentis, sub qua etiam comprehenditur casus». (III Ethic., lesson 7, n.466).

As to «Do you think...», I should say that St. Thomas follows closely Aristotle's development which, as to the order, could hardly be more logical and rigorous. They move gradually toward chance as a species. But why should pure chance be given such brief treatment and fortune dwelt upon at length, for fortune is not proper to natural beings, and it is common to all created intellectual agents? The natural philosopher is really interested in pure chance alone, not for the sake of knowing thoroughly its

nature [that belongs to the metaphysician], but in order to know what causes he can gather his science from. The second Book of the Physics is about the causes of the science of nature. But there happen to be two kinds of causes there: «manifestæ et immanifestæ». (Lesson 7) Now, what is the «causa sine ratione» in natural things? To make that clear for the purpose of the natural philosopher, we are compelled to use as an instrument of approach something which is more knowable to us and more easily analysed, namely fortune, where we know well and directly what action for an end is and what kinds of end are actually reached, etc.; just as in the first Book we dwell at length on «musicus et immusicus» and use examples taken from art to manifest, through comparison, what matter is.

To see the importance of the problem of pure chance in this Book, one must move on to the problem of nature's action for an end and to the problem of necessity in nature, which depend entirely on that brief conclusion of lesson 10.

I hope this will be helpful. If it does not meet your difficulties, I shall be glad to answer further questions.

Sincerely yours,

C.D.K.

---

# Notes sur le Marxisme\*

## I

### CALCUL ET DIALECTIQUE

Dans l'*Anti-Dühring*, ainsi que dans *Dialectique de la nature*, Engels a reconnu le caractère foncièrement dialectique du calcul. «... La mathématique des grandeurs variables, dont la partie la plus importante est le calcul infinitésimal, n'est pas essentiellement autre chose que l'application de la dialectique aux questions mathématiques»<sup>1</sup>. Cependant, je ne crois pas qu'on puisse donner le calcul comme exemple de la sorte de contradiction que réclame la dialectique prise au sens hégélien et marxiste, c'est-à-dire «une contradiction objectivement existante dans les choses et les phénomènes eux-mêmes»<sup>2</sup>. J. B. S. Haldane y fait allusion<sup>3</sup>. Examinons toutefois la question plus en détail afin de nous assurer du sens et de la mesure de la concession que paraît devoir faire aujourd'hui le marxiste.

Le problème n'est pas dépourvu d'intérêt puisque Engels y a vu, ainsi que dans le cas de l'infini et du mouvement, un exemple clair à crever les yeux, de la contradiction au sens marxiste. Or, si d'une part le marxiste appelait le calcul dialectique en raison de cette contradiction, et si d'autre part il faut désormais reconnaître que nous n'y avons pas affaire à la sorte de contradiction que réclame la dialectique marxiste—du moins pas au niveau indiqué par Engels—, comment le marxiste conçoit-il désormais le caractère dialectique du calcul? Dirait-il que le calcul n'est plus dialectique et qu'il faut maintenant reléguer cette position à l'histoire? Expédier la cause d'Engels en disant qu'en cette matière il s'appuyait uniquement sur l'état de la mathématique de son temps, ce serait, j'en suis persuadé, manquer de justice à son endroit.

\* \* \*

Voici donc un passage en cause que j'emprunte à l'*Anti-Dühring* :<sup>4</sup> «Je différencie  $x$  et  $y$  : c'est à dire, je suppose que  $x$  et  $y$  sont si infiniment petits qu'ils disparaissent par rapport à toute grandeur, si petite qu'elle soit, pour peu qu'on la pose comme réellement existante; de telle sorte que de  $x$  et  $y$  il ne subsiste rien que leur relation réciproque, pour ainsi

\* Ces notes ont été rédigées au printemps de l'année 1943, à la demande de Constantin Oumanski, feu l'ambassadeur de l'Union Soviétique à Mexico. Elles présentent quelques-unes des difficultés que nous rencontrons dans l'exposé de la doctrine du matérialisme dialectique. Nous les soumettons aux marxistes contemporains, non pas comme un défi, mais dans le but de susciter des réponses que nous pourrions insérer dans l'exposé objectif de leur doctrine.

1. *Anti-Dühring*, traduction Bracke, Paris, Costes, t. I, chap. 13, p. 208.

2. *Ibid.*, chap. 12, p. 182.

3. *The Marxist philosophy and the Sciences*, London, p. 56.

4. T. I, chap. 13, pp. 212-213.



dire sans aucun fondement matériel, un rapport quantitatif sans aucune quantité. L'expression  $dy/dx$  c'est à dire le rapport des deux différentielles de  $x$  et de  $y$  est donc égale à  $0/0$ , mais ce  $0/0$  est posé comme l'expression de  $y/x$ . Je ne note qu'en passant que ce rapport entre deux grandeurs disparues, la fixation du moment de leur disparition, implique une contradiction; mais cette contradiction ne saurait nous troubler plus qu'elle n'a troublé les mathématiciens depuis plus de deux cents ans».

Cette interprétation met donc en cause la notion de limite. Or, en termes de la méthode des limites, il ne pourrait être question d'une contradiction dans l'exemple donné par Engels que si l'on supposait la limite vraiment atteinte. Mais voilà qui est contraire à la définition même de la limite: les valeurs successives de la variable  $x$  doivent se rapprocher d'un nombre fixe  $a$ , de telle sorte que la différence  $x-a$  finisse par *devenir et rester*, en valeur absolue, inférieure à tout nombre donné  $\epsilon$ , si petit qu'il soit. Il est essentiel à la définition de la dérivée que  $dx$ , à savoir  $x-a$ , diffère de 0. Or, pour que dans l'exemple cité il apparaisse une contradiction, il faudrait que les grandeurs en cause soient déterminément égales à 0; qu'elles soient des grandeurs non pas simplement en voie de disparaître et de *devenir* égales à 0, mais qu'elles soient entièrement *disparues*, qu'elles soient parfaitement égales à 0.

Nous savons que les premiers interprètes du calcul se faisaient de l'infiniment petit une notion fausse et versaient, au fond, dans l'antique erreur d'Antiphon. Il suffit de considérer l'infiniment petit comme une entité statique pour qu'il devienne aussi contradictoire qu'un cercle carré. En fait, il n'est contradictoire que si on lui enlève son caractère dynamique. En tant qu'infiniment petit, il n'a pas de grandeur définie. Sans doute est-il quelque chose de négatif en comparaison de la grandeur définie dont il s'éloigne. Comme le dirait Engels lui-même: il disparaît par rapport à toute grandeur. Mais il reste à l'état de «disparaître», et ce qui a *disparu* se rapporte toujours à une grandeur donnée dont on s'éloigne. Puisqu'il n'est jamais égal à 0, l'infiniment petit retient en même temps son caractère positif.

Mais comment peut-on dire alors que «de  $x$  et de  $y$  il ne subsiste rien que leur relation réciproque, pour ainsi dire sans aucun fondement matériel, un rapport quantitatif sans aucune quantité»? Voilà qui serait si, par impossible, on pouvait atteindre la limite, si  $dy/dx=0/0$  exprimait une égalité accomplie. Ce n'est qu'à cette condition qu'on pourrait parler d'une contradiction. Mais en fait, on n'a pas affaire à une contradiction puisqu'il ne s'agit que d'une *tendance* vers l'égalité.

Disons toutefois qu'Engels paraît avoir saisi la profonde différence entre une grandeur donnée et une grandeur en train de varier, en l'occurrence, en train de disparaître. Cette dernière ne se peut définir que d'une manière extrinsèque, par le truchement d'une grandeur donnée et de la limite constante. N'en est-il pas ainsi de tout mouvement? Il n'est ni déterminément acte ni déterminément puissance. On nie la nature propre du mouvement dès qu'on veut le ramener soit à l'acte tout court soit à la

puissance tout court. On le nie tout aussi bien en le ramenant simultanément aux deux: en le composant de ce qui déterminément est et ce qui déterminément n'est pas. Dans un cas comme dans l'autre, on se ferait du mouvement une conception purement statique. Voilà qui revient à refuser de faire entrer dans le mouvement autre chose que de l'immobile, c'est nier que le mouvement est foncièrement autre que l'immobilité, c'est vouloir exprimer le tout du mouvement en termes d'absolue fixité.

Or, il en est de même pour l'infiniment petit: le seul fait de vouloir le ramener à l'un et l'autre des termes moyennant lesquels nous devons cependant le définir, c'est déjà le nier. Pareille réduction devrait nous faire dire: l'infiniment petit est parfaitement égal à 0 et il ne l'est pas; ou encore: il devient égal à 0 et ne devient pas égal à 0 puisqu'il l'est déjà; on a atteint la limite et on ne l'a pas atteinte. Voilà donc qui serait contradictoire.

Quand même nous serions disposés à recevoir une contradiction, nous ne saurions le faire dans le présent cas, puisqu'elle ne surgirait qu'en conséquence d'une erreur mathématique trop évidente. Car on pourrait suggérer une échappatoire par trop simpliste: puisque, pour le marxiste, le mouvement est une contradiction évidente, pourquoi la présente contradiction devrait-elle faire hésiter? Mais, comme il ne pourrait s'agir que de la contradiction provenant d'une fausse conception de la limite, je suis persuadé que le marxiste n'accepterait pas cette échappatoire.

Entendons-nous toutefois. Il ne me vient pas à l'idée d'exclure de la notion de limite tout rapport à la contradiction. Je nierais du coup son caractère dialectique. Mais cette contradiction ne joue qu'un rôle purement extrinsèque et négatif; elle n'intervient pas comme chose accomplie. Tendait vers une limite, nous nous approchons toujours davantage de ce qui *serait* contradictoire si, par impossible, on pouvait adéquatement atteindre cette limite. Mais, la contradiction qui *serait*, ne sera jamais.

Pourvu que l'identité en cause ne soit qu'une identité en devenir et non pas une identité accomplie, je puis, sans être marxiste ni hégélien, soutenir l'identité des différences, l'identité des contraires. Je puis donc accepter aussi la contradiction: une contradiction en devenir. Il n'y a que l'identité des différences ou des contraires *accomplie* qui heurterait le principe de contradiction. L'exemple cité d'Engels est un exemple de la contradiction en devenir—formons même l'expression «contradiction dynamique». Mais, je le répète, pareille contradiction n'est pas contradictoire et, par conséquent, elle ne pourrait pas être citée en exemple de la contradiction véritable, c'est-à-dire accomplie, qu'exige la dialectique entendue au sens hégélien ou marxiste.

Reste à savoir si Engels voulait vraiment parler d'une contradiction autre que celle qui se trouverait à la limite si, par impossible, on pouvait adéquatement atteindre cette limite. Je ne crois pas qu'on pourrait entretenir là-dessus des doutes. On le voit dans le passage que j'ai cité plus haut. On le voit aussi dans cet autre passage où il parle de la contradiction qui se trouve dans le monde réel: «Il se peut que cette proposition ait,

pour des gens de raison d'ailleurs assez saine, la même valeur évidente que celle-ci: ce qui est droit ne peut être courbe, ce qui est courbe ne peut être droit. Pourtant le calcul différentiel, nonobstant toutes les protestations de la saine raison, pose en certaines circonstances droit et courbe comme identiques, et obtient par là des résultats que ne réalisera jamais la saine raison réfractaire à cette absurdité, l'identité de droit et de courbe<sup>1</sup>. Je cite encore ce passage de *Dialectique de la nature*<sup>2</sup>: «*Straight and curved in the differential calculus are in last resort put as equal...*». Et plus loin Engels s'écrit: «O metaphysics!» Or, ce n'est qu'à la condition d'identifier droit et courbe qu'on a affaire à une contradiction accomplie et que l'exclamation serait fondée. Il savait bien qu'il mettait en cause le principe de contradiction, à savoir, qu'il est impossible d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport. N'avait-il pas dit aussi, plus haut<sup>3</sup>, à propos de l'identité et de la différence: «The dialectical relation is already seen in the differential calculus, where  $dx$  is infinitely small, but yet is effective and performs everything». Or, que l'infiniment petit soit «effective and performs everything» ne serait étonnant que s'il était parfaitement égal à 0.

Mais le passage qui me paraît vraiment étonnant, c'est le paragraphe sur les Asymptotes<sup>4</sup>. Il contient des remarques fort justes qui contredisent ouvertement la position qu'il veut étayer. Prenons la première phrase: «Geometry begins with the discovery that straight and curved are absolute opposites, that straight is absolutely inexpressible in curved, and curved in straight, that the two are incommensurable». Il faut s'entendre. Il y a *tendance* à surmonter cette opposition, il y a *tendance vers* l'identité, nous pouvons parler d'une identité en devenir, mais l'opposition n'est jamais rayée, l'identité jamais accomplie. Lorsqu'il ajoute: «Yet even the calculation of the circle is only possible by expressing its periphery in straight lines», nous devons reconnaître que son expression en termes de droite ne sera jamais adéquate, que la différence demeure absolument irréductible. Droite et courbe diffèrent par définition. On peut définir l'une comme limite de l'autre. Mais la définition de la droite comme limite de la circonférence d'un cercle dont le rayon grandit indéfiniment n'est pas une définition de la droite, mais de la *droite comme limite* que la courbe ne pourra jamais atteindre. Ce n'est que dans le cas de différences en dernière analyse irréductibles qu'il est possible de définir l'une comme limite de l'autre.

Il poursuit: «For curves with asymptotes, however, straight becomes totally merged in curved, and curved in straight:...». Or, après avoir employé l'expression «totally merged», il ajoute cette précision qui contredit l'idée qu'il semble vouloir illustrer: «just as much as the notion of parallelism: the lines are not parallel, they continually approach one another and yet *never meet*; the arm of the curve becomes more and more straight, *without ever becoming entirely so*, just as in analytical geometry the straight

1. *Anti-Dühring*, chap. 12, pp. 180-181.

2. Je l'emprunte à la traduction anglaise de Dutt, *Dialectics of Nature*, p. 200.

3. *Ibid.*, p. 198.

4. *Ibid.*, p. 199.



line is regarded as a curve of the first order with an infinitely small curvature. The  $x$  of the logarithmic curve may become ever so large, *y can never*  $= 0$ ». J'ai souligné les expressions qui contredisent ouvertement la première moitié du paragraphe. Ajoutons qu'une «curve of the first order with an infinitely small curvature» n'est pas une droite, bien qu'on puisse dire qu'elle est en train de devenir une droite. La droite n'est jamais que limite.

Mon insistance paraîtra-t-elle superflue? J.-B.-S. Haldane, en effet, règle la question en faisant remarquer: «This was of course written before 'rigorous' proofs based on the theory of limits were introduced into most books on the calculus. Engels is quite correct concerning the calculus as taught in his day»<sup>1</sup>. Et dans son propre ouvrage, *The marxist philosophy...*, il écrit: «It is important to remember that (Engels) was historically correct...»<sup>2</sup>. Or, comme je le disais plus haut, je ne crois pas que cette manière d'expédier la cause d'Engels lui rende justice. Je sais que Haldane ajoute: «It is, however, worth pointing out that even the so-called rigorous proofs ultimately rest on a logical basis which is not entirely free from contradiction». Cette réserve n'est pas très rassurante puisqu'il reste toujours possible que la contradiction sous-entendue subisse un jour le sort des contradictions qui résultent d'une erreur maintenant reconnue.

On ne peut rendre justice à Engels que si l'on distingue nettement la part de vérité qu'il a entrevue; il a raison de faire intervenir l'idée de contradiction dans toute tendance vers une limite. Mais, cette contradiction que j'ai appelée dynamique, bien qu'elle suffise à rendre le calcul dialectique au sens classique, ne pourrait jamais être donnée comme exemple de la sorte de contradiction que réclame la dialectique marxiste.

## II

### LES DEUX SORTES DE CONTRADICTION

Tantôt le marxiste, comme l'hégélien, considère la contradiction comme chose impossible, tantôt il l'embrasse comme chose accomplie dans le monde réel, comme «existant objectivement, et pour ainsi dire en chair et en os dans les choses et les phénomènes eux-mêmes». C'est ainsi qu'il déclare le mouvement et l'infini qui sont des choses parfaitement incontestables, des contradictions évidentes. Nous nous tenons donc sur le terrain du réel.

Quel est le critère de distinction de ces deux sortes de contradictions? Comment les définirait-on? Sans doute, l'une devrait être, en dernière analyse, *possible*, car si elle était impossible, elle ne pourrait jamais être, le mouvement ne pourrait pas être; l'autre sera *impossible*, par exemple que le mouvement soit identique en tout point à l'immobilité. Le mouvement renferme l'une et exclut l'autre.

1. Note in *Dialectics of nature*, p. 200, n. 1.

2. p. 56.

Mais si, en dernière analyse, l'une des deux contradictions doit être caractérisée par l'impossible, comment définira-t-on cet impossible ? J'ose faire cette question au marxiste contemporain, car je sais que ni Marx, ni Engels, ni Lénine n'ont jamais hésité à faire face à ce genre de difficultés. Or, le possible s'est toujours défini : ce qui ne renferme pas de contradiction. Mais le marxiste soutient que quelque contradiction est possible, par exemple, une droite qui serait en même temps et sous le même rapport non-droite ; ou encore « le simple changement mécanique de lieu ne peut s'accomplir que parce qu'un corps, en un seul et même moment du temps, est en un lieu et en même temps en un autre lieu, en un seul et même lieu, et non en ce lieu »<sup>1</sup>. Mais alors, comment définira-t-il l'impossible ? Il ne pourra pas le faire par la contradiction impossible. Voilà qui serait un cercle vicieux que le marxiste n'accepte pas.

Pour que la contradiction possible soit vraiment contradiction, il faudrait que les termes que renferme cette contradiction soient opposés de manière telle que leur identité serait contradictoire. Mais alors, que veut dire ici « contradictoire » ? Si, dans ce contexte, le terme « contradictoire » ne revient pas à dire « impossible », que veut-il dire ?

Lorsque le marxiste déclare le mouvement contradictoire, ne doit-il pas juger qu'être en un seul lieu et en même temps n'être pas en ce lieu est contradictoire ? Or, que veut dire, à ce stage, le terme « contradictoire » ? Si un corps *pouvait* être en un seul lieu et en même temps n'être pas en ce lieu où il est, ne faudrait-il pas dire que, puisque c'est possible, ce n'est pas contradictoire ? Ne s'en suit-il pas que la contradiction possible n'est possible qu'à la condition d'être impossible ?

### III

#### MOUVEMENT ET CONTRADICTION

Sachant combien le marxiste contemporain tient Aristote en estime, j'ose demander comment il réfute son analyse du mouvement et de l'infini dans les livres III des *Physiques* et XI (K) des *Métaphysiques*. Le marxiste doit la tenir pour foncièrement erronée. Que le mouvement et l'infini sont des contradictions voudrait dire, pour Aristote, qu'ils sont impossibles.

Il est très vrai que pour Aristote le mouvement est un certain mélange d'être et de non-être. Et pourtant, le mouvement n'a pour lui rien de contradictoire. C'est qu'il y a ici deux points à considérer : (a) L'être et le non-être en cause sont déjà des divisions de l'être tout court. Le premier est être en acte ; le non-être en cause n'est autre chose que l'être possible, l'être en puissance, qui n'est non-être qu'en comparaison de l'être en acte et qui est tout autre chose que le non-être qui s'oppose à l'être tout court

1. *Anti-Dühring*, t. I., chap. 12, p. 182.

divisé en acte et en puissance, en être et non-être relatif. Le mouvement serait contradictoire si l'on confondait les deux sortes de non-être, l'absolu et le relatif. Et cela voudrait dire que le mouvement est impossible, qu'il n'y en a pas et qu'il ne peut pas y en avoir. (b) En outre, le mélange d'être et de non-être qu'est le mouvement, n'est pas mélange de ce qui est déterminément en acte et de ce qui n'est qu'en puissance. Ainsi, la maison en construction, en devenir, serait à la fois maison parfaitement achevée et purement en puissance. Voilà comment il faudrait concevoir le mouvement pour dire qu'il est une contradiction.

Puisque le marxiste tient le mouvement pour un fait à la fois absolument évident et une contradiction évidente, il devrait pouvoir dire aussi que le mouvement est une contradiction possible, car si elle n'était pas possible, elle ne pourrait pas être. Bref, il faut que le mouvement soit une contradiction qui n'est pas contradictoire au sens d'impossible. Nous revenons donc au point que j'ai touché plus haut. (II)

Toute contradiction implique quelque non-être. Mais tout non-être n'implique pas contradiction. Si le non-être qu'implique la « contradiction possible » est le non-être relatif dont j'ai parlé ci-dessus, on enlève à la contradiction possible sa part de contradiction. Par contre, si le non-être qu'implique la contradiction possible est le non-être identique à l'impossible, la contradiction possible est impossible. Bref, ce ne serait qu'à la condition d'être impossible que la contradiction possible serait possible.

#### IV

#### QUANTITÉ ET QUALITÉ

A propos de la quantité qui se transforme en qualité.—Dans les exemples donnés par Engels et reproduits par Staline dans *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*<sup>1</sup>, nous constatons que le *changement quantitatif* de la *qualité* d'une chose (p.ex. l'*augmentation* ou la *diminution* de la *température* de l'*eau*) peut provoquer le passage de cette chose d'un *état qualitatif* à un autre *état qualitatif* (de l'état liquide à l'état de vapeur ou de glace.) Cependant, je ne vois pas comment, de cette proposition énonçant un fait incontestable, on peut inférer (on dit, en effet, « par conséquent... ») cette autre proposition radicalement différente: « la quantité se transforme en qualité ». Je ne crois pas qu'on suppose le passage de la première proposition à la seconde immédiatement évident. Il faudrait donc sous-entendre quelque proposition intermédiaire qui justifierait l'inférence.

Or, qu'on y regarde de plus près et l'on verra qu'il faudrait supposer, au préalable, le changement quantitatif de la qualité (température, p.ex.) *en tout point identique* à cette même qualité, l'un ne différant de l'autre que de nom. Mais voilà qui entraînerait un double inconvénient. En effet: (a) pour avoir au moins un semblant d'inférence véritable, il faudrait sup-

1. Dans *Histoire du Parti communiste*, Moscou 1939, pp. 101-102.



poser quelque différence entre la qualité et son changement quantitatif; (b) par contre, si l'on suppose le changement quantitatif en tout point identique à la qualité dont il est le changement quantitatif, l'inférence ne peut plus rien établir, il n'y a plus d'inférence.

En outre, si nous voulons l'appliquer à l'exemple donné plus haut, la proposition «la quantité se transforme en qualité» devrait se concrétiser comme suit: lorsque l'eau passe de l'état liquide à l'état solide, *le changement quantitatif s'est transformé en état solide*.

Marquons, du reste, que l'exemple en cause ne nous permet pas même de dire que la qualité sujet du changement quantitatif s'est transformée en une autre qualité. En effet, lorsque l'eau passe de l'état liquide à l'état solide, nous ne disons pas que la température s'est transformée en une qualité autre que la température. Au point de vue température, il n'y a eu qu'un changement de degré: un changement quantitatif de la qualité. C'est l'état qualitatif qui a changé. Engels dit, du reste, qu'il y a eu modification de l'état de cohésion et que l'eau s'est transformée en glace. Ce n'est ni la diminution de la température, ni la température, qui a passé de l'état liquide à l'état solide.

Peut-être me dirait-on que je ne saurais accorder la proposition «la quantité se transforme en qualité» parce que je n'aurais pas admis la contradiction possible. Mais à cela je réponds que, quand même, pour les besoins de l'argument, j'accorderais cette contradiction, encore faudrait-il que j'admette au préalable une contradiction (appelons-la A) qui rendrait impossible la contradiction dite possible (appelons-la B). En effet, il me faudrait admettre que le changement quantitatif de la qualité et la qualité elle-même, seraient à la fois mêmes et autres sous le même rapport. Or, si j'admets cette contradiction A, je rends impossible la contradiction B, puisque, le changement quantitatif étant déjà à la fois identique et non-identique à la qualité, la transformation du quantitatif en qualité devient impossible.

CHARLES DE KONINCK.









